

Stanford University Libraries
3 6105 015 551 836

Geschichte
der
neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Achter Band.

Hegels Leben, Werke und Lehre. II. Theil.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1901.

Hegels
Leben, Werke und Lehre.

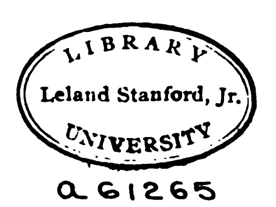
Von

Kuno Fischer.

Zweiter Theil.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1901.



Inhaltsverzeichniß.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Achtundzwanzigstes Capitel.

Neunundzwanzigstes Capitel.

Dreißigstes Capitel.

Einunddreißigstes Capitel.

Zweiunddreißigstes Capitel.

Dreiunddreißigstes Capitel.

Vierunddreißigstes Capitel.

Fünfunddreißigstes Capitel.

Sechsunddreißigstes Capitel.

Siebenunddreißigstes Capitel.

Achtunddreißigstes Capitel.

Neununddreißigstes Capitel.

Vierzigstes Capitel.

Einundvierzigstes Capitel.

Zweiundvierzigstes Capitel.

Dreiundvierzigstes Capitel.

Vierundvierzigstes Capitel.

Fünfundvierzigstes Capitel.

Sechsundvierzigstes Capitel.

Siebenundvierzigstes Capitel.

Achtundvierzigstes Capitel.

Neunundvierzigstes Capitel.

Fünfzigstes Capitel.

Einundfünfzigstes Capitel.

Zweiundfünfzigstes Capitel.

Dreiundfünfzigstes Capitel.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die Naturphilosophie. A. Die Mechanik.

I. Das Werk und die Eintheilung.

Die von Hegel nur encyklopädisch verfaßte Naturphilosophie füllt in der Gesammtausgabe die erste Abtheilung des siebenten Bandes, von ihrem Herausgeber mit Zusätzen aus nachgeschriebenen Heften dergestalt ausgestopft und überhäuft, daß die 140 Seiten der Encyklopädie zu einem Umfange von 696 Seiten, d. h. auf das Fünffache gediehen oder vielmehr gedunsen sind. Zur Belehrung durch Verdeutlichung und Vereinfachung der Gegenstände haben diese Zusätze nichts beigetragen. Zusätze, die eine Länge von 18 Seiten haben, wie z. B. der zu § 270, sind keine Zusätze mehr; noch ungereimter sind Zusätze ohne vorhergehende Sätze oder Paragraphen, in Bezug auf welche überhaupt erst von „Zusätzen" geredet werden kann. Eine solche Absurdität empfängt uns gleich beim Eintritt in die hegelsche Naturphilosophie der Gesammtausgabe; das Werk beginnt mit „Zusätzen", denen Ueberschriften vorausgehen, aber kein Satz oder Paragraph.[1] Man muß sagen, daß die Ausgabe der Naturphilosophie durch Michelet von der Ausgabe der encyklopädischen Logik durch Henning, welche mancherlei zu wünschen übrig läßt, sich noch sehr zu ihrem Nachtheile unterscheidet.

Die Natur ist „die Idee in ihrem Anderssein", d. i. in ihrem Außersichsein oder in dem Außereinander des Raumes und der Zeit; das Ziel und der Endzweck der Natur ist der Mensch als das natürliche, seiner selbst bewußte Individuum, d. i. der individuelle oder subjective Geist. Nun giebt es zwei Wege der Naturbetrachtung: entweder läßt man aus der höchsten Stufe des Lebens die niederen bis herunter zur formlosen Masse, oder man läßt aus der niedrigsten Stufe die höheren bis zur höchsten hervorgehen. Der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und Höchsten ist die „Emanation", der des Höheren aus dem Niederen, dieser eigentliche Entwicklungs- und Stufengang, ist die „Evolution". Den letzteren, der Natur wie dem Begriffe gemäßen Gang, befolgt die Naturphilosophie. „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen

[1] Werke. VII. Abth. I. S. 3, S. 7.

nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur ein Inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die existirende Metamorphose beschränkt." „Der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen, z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser, wie dann das Hervorgehen der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren u. s. f. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen." [1]

Die drei Hauptstufen der Natur, entsprechend den drei Hauptstufen des Begriffs, sind die allgemeine, die besondere und die einzelne Körperlichkeit, welche letztere, indem sie das Allgemeine und Besondere in sich vereinigt, die lebendige Individualität ausmacht, die Verkörperung der Idee. Anders ausgedrückt: die erste Stufe ist die formlose Masse, die ihre Einheit und Form außer sich hat; die zweite ist die Materie in ihrer besonderen Gestaltung oder immanenten Formbestimmtheit: die physische Individualität; die dritte ist das Leben. Demgemäß theilt sich die Naturphilosophie in diese drei Theile, welche die Hauptstufen des Naturbegriffs sind: die Mechanik, die Physik und die Organik.

II. Die Mechanik.

1. Raum und Zeit. Materie und Bewegung.

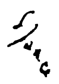
Der Raum ist das Außereinander, das sich in die drei Richtungen der Höhe, Länge und Breite unterscheidet und in jeder derselben unterschiedslos, d. h. continuirlich ausdehnt; das Element dieses Außereinander ist der Punkt, selbst ohne alles Außereinander und für sich, raumlos im Raum, sowohl nicht räumlich als räumlich, oder räumlich sowohl nichtseiend als seiend. Dieser Widerspruch, der das Wesen des Punktes ausmacht, löst sich auf im Räumlichwerden, in der Entstehung der Linie, der ersten Raumgröße, welche die Länge ohne Breite ist und durch die Ausdehnung in die Breite zur Fläche wird, welche die Breite ohne Tiefe ist und durch ihre Ausdehnung in die

[1] Ebendas. § 249. S. 32 u. 33. Zus. S. 33—36.

Tiefe (Vertiefung oder Erhöhung) zur umschließenden Oberfläche wird, d. h. zum umschlossenen oder vollständig begrenzten Raum. Begrenzung ist Negation. Der begrenzte Raum ist die räumliche Negation des Raumes, da er einen bestimmten Raum einschließt und alle anderen ausschließt, also in dem Außer- und Nebeneinander befangen bleibt. Die wirkliche Negation des Raumes ist der Punkt, aber nicht der Punkt im Raum, aus welchem nichts anderes hervorgehen kann als der begrenzte Raum, also nicht der Raumpunkt, sondern der Zeitpunkt oder die Zeit. „Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden." „In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles." „Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahiren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos."[1]

Die Dimensionen der Zeit sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht, die seiende Zeit ist daher die Gegenwart, diese aber ist der Moment, der im Entstehen vergeht, d. h. der Moment, welcher verschwindet. Die bleibende oder zeitlose Gegenwart ist die Ewigkeit. „Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht, aber die concrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit."[2]

Der gegenwärtige Zeitpunkt ist das Jetzt. Der bestimmte, von anderen Räumen begrenzte und umgebene Raum ist der Ort, der gegenwärtige Ort ist das Hier. In dem Hier sind Gegenwart und Ort, also Zeit und Raum vereinigt. Jeder Ort ist ein concreter Raumpunkt und als solcher entweder gegenwärtig oder nicht gegenwärtig; daher vereinigt der Begriff des Ortes Raum und Zeit oder er ist die Einheit von Raum und Zeit. Jeder Ort steht in unmittelbarer Beziehung zu einem anderen Ort und ist darum veränderlich. Ortsveränderung ist Bewegung, das Substrat oder Subject der Bewegung, das Raum und Zeit erfüllende Wesen ist die Materie.[3]



2. Materie und Schwere. Stoß und Fall.

Wie das Werden als Gewordensein oder Dasein begriffen sein wollte, so muß auch die Ortsveränderung oder Bewegung, dieses con-

[1] Ebendas. § 258. S. 53 u. 54. — [2] Ebendas. § 259. S. 57. Zus. S. 59 u. 60. — [3] Ebendas. § 260. Zus. S. 61 u. 62.

crete Werden, die Einheit von Raum und Zeit, als die daseiende Einheit beider begriffen werden, d. h. als Materie, nicht als deren Resultat, sondern Bedingung. „Dies Werden ist aber selbst eben so sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie." Die Größe der Materie ist die Masse, die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Die Wirkung der Materie ist daher ein Product, welches sich aus diesen beiden Factoren zusammensetzt, der Masse und der Geschwindigkeit. Die letztere ist nichts anderes als das quantitative Verhältniß von Raum und Zeit, welche beide den Charakter der Idealität haben, während die Masse den der Realität hat. Da nun die Geschwindigkeit die Stelle der Masse vertreten und bei der gleichen Wirkung diese in demselben Verhältniß kleiner sein kann, als jene größer ist, so „ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran Schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Masse und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor, als das entsprechende Reelle. In der Größe der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältniß von Raum und Zeit ist, die Masse, und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnißmäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen."[1]

Da die Materie Raum und Zeit erfüllt, so sind ihre Theile sowohl außereinander, getrennt und vereinzelt, als auch zusammengehalten, vereinigt und ein Continuum ausmachend, weshalb die Theile der Materie sich sowohl repulsiv als attractiv gegen einander verhalten: die Materie ist sowohl Repulsion als Attraction. Kant habe aus den Kräften der Repulsion und Attraction die Materie zu construiren versucht und sich dadurch das Verdienst erworben, den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Der Versuch selbst aber sei verfehlt, da durch jene beiden Kräfte erst zu stande kommen soll, was ihnen doch schon zu Grunde liegt, denn was repellirt und attrahirt, ist schon Materie. Daß Kant im Begriff der Materie Repulsion

[1] Ebendas. § 261. S. 63 u. 64.

und Attraction, im Begriff der Quantität Discretion und Continuität von einander trennt, sei die falsche Voraussetzung, welche seiner zweiten Antinomie in der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liege, und welche Hegel schon in der Logik aufgedeckt haben will, weshalb er sich hier auf diese uns bekannten Stellen zurückbezieht.[1]

Die Materie ist beides in Einem, sie ist Repulsion und Attraction, denn ihr Dasein besteht in der Trennbarkeit und Ungetrenntheit (Continuität) ihrer Theile: in jener vermöge der Repulsion, in dieser vermöge der Attraction. Aber damit ist das Wesen der Materie nicht erschöpft; die Materie ist nicht bloß außereinander, sondern außer sich, sie ist ein Selbst, eine Subjectivität, welche aber nicht in ihr ist, sondern außer ihr; dies ist der Punkt, in dem alles Außereinander, und damit alle Materialität sich völlig aufhebt: dies ist kein Raumpunkt, auch kein Zeitpunkt, sondern der Mittelpunkt oder das Centrum, welches die Materie außer sich hat, und nach Vereinigung mit welchen sie strebt. Dieses der Materie inwohnende Streben ist die Schwere, die absolute Schwere im Unterschiede von der relativen, welche die den besonderen Körpern eigenthümliche Schwere oder das Gewicht ausmacht. „Die Schwere ist von der bloßen Attraction wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseins und giebt bloße Continuität. Hingegen die Schwere ist die Reduction der auseinander seienden ebenso continuirlichen Besonderheit zur Einheit der negativen Beziehung auf sich, die Einzelnheit, Einer (jedoch noch ganz abstracten) Subjectivität." „Die Schwere ist so zu sagen das Bekenntniß der Nichtigkeit des Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs."[2]

Die Materie ist sich selbst äußerlich. Dies gilt auch von ihren Zuständen, den räumlichen und zeitlichen, den dauernden und vergänglichen, den ruhenden und bewegten. Die Materie verhält sich gegen ihre Zustände gleichgültig und beharrt darin, bis sie von außen genöthigt wird, dieselben zu ändern. Eben darin besteht die Trägheit der Materie, daß sie im Zustande sei es der Ruhe oder Bewegung beharrt, bis sie durch eine äußere Ursache genöthigt wird, aus dem

---

[1] Ebendas. Cap. II. Materie und Bewegung. Endliche Mechanik. § 262. S. 67 u. 68. Vgl. Logik. Bd. III. Cap. II. Anmerk. 2. S. 208—220. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XV. S. 461—463. — [2] Hegel. Werke. VII. Abth. I. § 262. S. 68 u. 69.

Zustande der Ruhe in den der Bewegung überzugehen und ebenso umgekehrt.

Kraft ihrer (absoluten) Schwere strebt die Materie beständig nach ihrem außer ihr befindlichen Centrum; durch die zwischen diesem Centrum und ihr befindlichen Materien oder Körper wird sie in diesem ihrem Streben beständig gehemmt, weshalb die Materie diesen ihren Hemmungszuständen beständig Widerstand leistet oder widerstrebt. Ist der Körper im Zustande der Ruhe, so ist der Widerstand, den er auf den Widerstand der ihn umgebenden Körper nach der Intensität seines Gewichtes ausübt, der Druck; ist der Körper im Zustande der Bewegung, so ist dieser Widerstand nach dem Maaße seiner Kraft, d. h. des Productes seiner Masse und Geschwindigkeit, der Stoß. Wird die Materie in ihrem Streben nach dem Centrum nicht gehemmt, d. h. durch äußeren Widerstand zur Ruhe oder zum Stillstande genöthigt, so ist ihre Bewegung der Fall. Es versteht sich von selbst, daß aller Widerstand der Materien wechselseitig ist und sich mittheilt, also in Druck und Gegendruck, Stoß und Gegenstoß u. s. f. besteht. Die Lehre von der mitgetheilten Bewegung und Ruhe, da sie zwischen den endlichen Körpern stattfindet, nennt Hegel „die endliche Mechanik", den Druck und Stoß die „unfreie", den Fall, da er aus dem inneren Streben der Materie selbst hervorgeht, die „relativ freie Bewegung". „Dies Streben im Verhältnisse des Getrenntseins des Körpers durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpunkte seiner Schwere ist der Fall, die „wesentliche Bewegung", in welche jene accidentelle dem Begriffe nach übergeht, wie der Existenz nach in „Ruhe".[1]

Die der Materie wesentliche Bewegung kraft ihrer absoluten Schwere ist der Fall. Mit dieser Bewegung verglichen, sind die anderen Bewegungen, welche die endliche Mechanik kennt, unwesentlich, zufällig oder accidentell, wie der Stoß, der Wurf, die Pendelbewegung u. s. f. Daß es ein perpetuum mobile nur deshalb nicht geben könne, weil dem bewegten Körper die äußeren Widerstände sich nicht wegräumen ließen, ist eine falsche Behauptung. Es giebt ein absolutes Hinderniß: die Schwere. Der Körper drückt und stößt nur, weil er fallen will und nicht kann. Die geworfene Kugel würde, wie Newton gelehrt hat, durch alle Himmel und in alle Ewigkeit fliegen, wenn ihr die

---

[1] Ebendas. A. Die träge Materie. §§ 263 u. 264. B. Der Stoß. §§ 265 u. 266. S. 67—78.

gehörige Schwung- oder Centrifugalkraft mitgetheilt werden könnte. Wenn! Eine verkehrte, weil unmögliche Bedingung. Es giebt keine Kraft, welche die absolute Schwere vernichten kann, denn diese ist mit dem Wesen der Materie identisch. Und ebenso wenig ist es die Reibung, welche verhindert, daß ein Pendel in alle Ewigkeit schwingt, sondern es ist die Schwere.[1]

Das von Galilei entdeckte Gesetz des Falles, nach welchem die durchlaufenen Räume sich verhalten wie die Quadrate der verflossenen Zeiten, wird auf mathematische Weise so bewiesen, daß man die Fallgeschwindigkeit in zwei Kräfte zerlegt und deren Wirkungen summirt: nämlich die Kraft der Trägheit und die der Schwere. Die Schwere beschleunigt die Geschwindigkeit des fallenden Körpers, die Trägheit erhält die Geschwindigkeit und macht, daß sich dieselbe gleich bleibt, die Wirkung beider ist daher die gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit, vermöge deren ein Körper, der in der ersten Secunde 15 Fuß fällt, eine Endgeschwindigkeit von 30 erlangt, also in der zweiten 30 Fuß fällt, in der dritten 2×30, in der vierten 3×30, in der fünften 4×30 u. s. f. Dazu kommt die beständig wirkende, weil dem Körper immanente Schwerkraft mit ihrem in jedem Zeittheile erneuten Impuls oder Stoß, kraft dessen der Körper in jeder einzelnen Secunde 15 Fuß fällt: er fällt also in der ersten Secunde 15 Fuß, in der zweiten $30 + 15$ (45), in der dritten $2 \times 30 + 15$ (75), in der vierten $3 \times 30 + 15$ (105), in der fünften $4 \times 30 + 15$ (135) u. s. f. Wird nun zu der Fallgeschwindigkeit jedes Zeittheils der schon durchlaufene Fallraum hinzugezählt, so durchläuft der Körper in der ersten Secunde 15 Fuß, in der zweiten 45, also in zwei Secunden $45 + 15 = 60 = 4 \times 15 = 2^2 \times 15$, in der dritten 75, also in drei Secunden $75 + 60 = 135 = 9 \times 15 = 3^2 \times 15$, in der vierten 105, also in vier Secunden $105 + 135 = 240 = 16 \times 15 = 4^2 \times 15$, in der fünften 135, also in fünf Secunden $135 + 240 = 375 = 25 \times 15 = 5^2 \times 15$ u. s. f. Kurz gesagt: die Fallräume verhalten sich, wie die Quadrate der Fallzeiten.

Der sogenannte mathematische Beweis des galileischen Fallgesetzes ist, wie Hegel mit Recht bemerkt, confus, da er Trägheit und Schwere in einander wirrt und man nicht deutlich sieht, was jene thut und was diese. Daß dem Körper in jedem Zeittheile (Secunde) dieselbe Fall-

[1] Ebendas. § 266. S. 77--85.

geschwindigkeit (15) zukommt, erscheint doch als eine Wirkung eher der Trägheit als der Schwere. „Es ließe sich sagen, daß diese sogenannte beschleunigende Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente gleich (constant) sind. Die Beschleunigung besteht allein in dem Hinzusetzen dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Die sogenannte Kraft der Trägheit kommt wenigstens auf dieselbe Weise der Beschleunigung zu; denn es wird ihr zugeschrieben, daß ihre Wirkung die Dauer der am Ende jedes Zeitmoments erlangten Geschwindigkeit sei u. s. f.[1]

Das Gesetz ist nichts anderes als die Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung. „Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die beschleunigte ist die, in der die Geschwindigkeit in jedem folgenden Zeittheile größer wird: die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit die, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind, also $\frac{V}{T}$, d. i. S/T^2. Dies ist der einfach wahrhafte Beweis."[2]

Die Geschwindigkeit ist das quantitative Verhältniß von Raum und Zeit. Die Fallgeschwindigkeit oder die gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit ist dasjenige Verhältniß von Raum und Zeit, in welchem beide nicht äußerlich und zufällig sich auf einander beziehen, sondern so, wie es ihr Begriff oder ihre Beschaffenheit mit sich bringt: es ist ein qualitatives Verhältniß, daher in seiner quantitativen Form Potenzverhältniß. „Die der Einheit als der Form der Zeit entgegengesetzte Form des Außereinander des Raumes, und zwar ohne daß irgend eine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat: die Größe außer sich kommend, in einer zweiten Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach keiner anderen, als ihrer eigenen Bestimmtheit." „Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falles aus dem Begriff der Sache. Das Potenzverhältniß ist wesentlich ein qualitatives Verhältniß und ist allein das Verhältniß, das dem Begriffe angehört."[3]

3. Die absolute Mechanik. Das Sonnensystem.

Der Punkt ist das ausschließende Fürsichsein oder Eins, dessen Begriff, wie die Logik gelehrt hat, verlangt, daß solcher einander aus=

[1] Ebendas. C. Der Fall. § 267. S. 85 flgd. Anmerk. — [2] Ebendas. S. 86. — [3] Ebendas. S. 88 u. 89. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XV. S. 470 u. 471, S. 473.

schließender Eins eine unbegrenzte Vielheit sein muß.[1] Wie im Raum zahllose Punkte, so sind im Weltall zahllose Mittelpunkte oder Centra, Himmelskörper oder Sterne, deren leuchtender Eindruck die sinnliche Einbildung erfreut und erhebt, während ihre Vielheit der denkenden Vernunft nichts anderes bietet, als ein Beispiel der schlechten Unendlichkeit, wie auch die Unermeßlichkeit des Weltalls, die Endlosigkeit des Raumes, der Zeit, der Zahl u. s. f.[2]

Was die denkende Vernunft interessirt und ihr als adäquates Object einleuchtet, ist die Vernunft im Weltall, der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge. Eine solche Ordnung ist unser Sonnensystem, dessen vorzüglichste Glieder die Planeten sind. Die Erde ist der vollkommenste Planet. Die Gesetze der Planetenbahnen entdeckt zu haben, ist der unsterbliche Ruhm Keplers, den Newton in den Augen der Welt verdunkelt habe. Dieser habe aus den Gesetzen, welche Kepler auf inductivem Wege gefunden, das Princip der Gravitation, d. h. der allgemeinen Attraction oder Schwere, hergeleitet und daraus die keplerschen Gesetze deducirt. Diese Gesetze haben sowohl die Gestalt der Planetenbahnen als deren Geschwindigkeit festgestellt, und zwar die Geschwindigkeit in ihrer zweifachen Bedeutung: als das Verhältniß von Raum und Zeit innerhalb jeder Planetenbahn und als das Verhältniß der Umlaufszeiten zu den Entfernungen vom Centralkörper. Die drei großen keplerschen Gesetze sind: 1. Die Bahn, welche der Planet beschreibt, ist nicht die schlecht gleichförmige des Kreises, sondern die gleichförmig beschleunigte und gleichförmig retardirte der Ellipse. 2. Innerhalb dieser Bahn beschreibt der Radius vector in gleichen Zeiten gleiche Sectoren, d. h. (nicht gleiche Bogen, sondern) gleiche Abschnitte der elliptischen Fläche. 3. Die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich, wie die Würfel der mittleren Entfernungen der Planeten von der Sonne.

Wie man das galileische Fallgesetz so zu erklären gesucht hatte, daß man die beiden Momente der Materie, die Trägheit und die Schwere, in besondere Kräfte verwandelte und deren Wirkungen summirte, so sollen auch die keplerschen Gesetze der Planetenbewegung, diese Gesetze der großen Mechanik des Himmels, dadurch erklärt werden, daß man die beiden Momente der absolut freien Bewegung, die gleichförmig

[1] Ebendas. Buch II. Cap. XIV. S. 456—460. — [2] Hegel. Werke. Bd. VII. Abth. I. § 268. Zus. S. 90—93.

beschleunigte und gleichförmig retardirte Geschwindigkeit, in zwei besondere Kräfte verwandelt, die Centripetal- und die Centrifugalkraft; jene erreicht ihre größte Geschwindigkeit in der Sonnennähe (Perihelium), diese in der Sonnenferne (Aphelium), sie hemmen sich gegenseitig, damit der Planet weder in die Sonne stürzt noch davon läuft. Vorausgesetzt wird, daß in der mittleren Entfernung von den Apsiden (Perihelium und Aphelium) ein Zustand des Gleichgewichts beider Kräfte eintreten muß, der aber vorübergeht, und daß im Momente des größten Uebergewichts der einen oder der anderen Kraft ein plötzliches Umschlagen in das Gegentheil stattfindet. Dies wird vorausgesetzt, aber nicht erklärt und bleibt unerklärlich. „Die Bewegung der Himmelskörper ist nicht ein solches Hin- und Hergezogensein, sondern die freie Bewegung; sie gehen, wie die Alten sagten, als selige Götter einher. Die himmlische Körperlichkeit ist nicht eine solche, welche das Princip der Ruhe oder Bewegung außer ihr hätte." Eine selbständige Centrifugalkraft ist, wie eine selbständige Centripetalkraft, ein „metaphysisches Unding".[1]

In dem System der Himmelskörper realisirt sich, frei für sich, der Begriff der Schwere oder der Centralität. Diesem Begriffe gemäß bilden die Himmelskörper ein System, welches die im Begriffe der Centralität enthaltenen Gegensätze sowohl darstellt und auseinandersetzt als auch vermittelt. Der Gegensatz besteht zwischen dem Himmelskörper der allgemeinen Centralität, welcher sein Centrum in sich hat, und den Himmelskörpern, welche ihr Centrum nur außer sich haben: jener ist die Sonne, diese sind die Monde und Kometen. Vermittelt ist der Gegensatz in denjenigen Gestirnen, welche ihr Centrum sowohl in sich als außer sich haben, daher um ihre eigene Achse rotiren und zugleich sich um die Sonne bewegen: dies sind die Planeten. „Die planetarischen Körper sind, als die unmittelbar concreten, in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne als das Vortrefflichste zu nehmen, insofern der Verstand das Abstracte dem Concreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. Die centrumlose Körperlichkeit, als der Aeußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst zum Gegensatze des lunarischen und kometarischen Körpers."[2]

---

[1] Ebendas. § 269. S. 97. Vgl. § 270. S. 102—104. — [2] Ebendas. § 270. S. 98.

Was Kepler auf eine einfache und erhabene Weise in der Form von Gesetzen der himmlischen Bewegung ausgesprochen, habe Newton in die Reflexionsform von Kraft und Schwere umgewandelt, und zwar derselben, wie im Falle das Gesetz ihrer Größe sich ergiebt. Die Momente der Bewegung sind Raum und Zeit; diese aber sind nicht bloß Größen, sondern Größen verschiedener, einander entgegengesetzter Art, weshalb ihr Verhältniß nicht bloß ein quantitatives, sondern ein qualitatives ist und als solches in den Gesetzen der himmlischen Bewegung sich auf das vollkommenste manifestirt. „Das Princip dabei ist, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Bestimmungen der freien Bewegung allein auf den Begriffsbestimmungen des Raumes und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältniß die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dazu kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewußtsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zu Grunde zu legen!"[1]

Aus dem Begriff der allgemeinen und besonderen Centralität der himmlischen Körper folgt, daß sie eine in sich zurückkehrende Bahn beschreiben, innerhalb welcher die Geschwindigkeit sowohl eine gleichförmig beschleunigte als gleichförmig retardirte ist; es folgt aus dem Begriff der besonderen Centralität der Himmelskörper, welche ihr Centrum zugleich in und außer sich haben, daß ihre in sich zurückkehrende Bahn zwei Mittelpunkte (Brennpunkte) hat und daher die Gestalt (nicht des Kreises, sondern) allein der Ellipse beschreiben muß. Der Kreis ist vollkommen bestimmt durch den Radius, alle Radien sind gleich groß, wogegen der Radius vector (die Linie, welche das Centrum der Sonne mit dem des Planeten verbindet) lauter verschiedene Größenzustände hat, von denen die Größe des durchlaufenen Bogens abhängt. Daher setzt sich der Raum, welchen der Radius vector bildet, aus zwei Linien als seinen Factoren zusammen, d. h. es ist ein zweidimensionaler Raum oder ein Flächenraum, weshalb der Radius vector in gleichen Zeiten (nicht gleiche Bogen, sondern) gleiche Sectoren beschreibt. „In der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Centrum und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in einer Bestimmtheit befaßt sein, ein Ganzes ausmachen (Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegen einander); so ergiebt sich eine Raum=

---

[1] Ebendas. S. 101 flgd.

bestimmung von zwei Dimensionen: der Sector. Der Bogen ist auf diese Weise wesentlich Function des Radius vector und führt, als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit sich."

Die Zeit ist die Einheit, in welcher alles Außereinander aufgehoben ist, die dimensionslose Einheit, die sich nur auf sich bezieht und sich selbst gleich ist, die sich selbst gleiche und sich producirende Größe: so kommt sie in ihrer Production nur zur formellen Identität mit sich, dem Quadrat, der Raum dagegen als das positive Außereinander zur Dimension des Begriffs, dem Kubus. In der absolut freien oder himmlischen Bewegung verhalten sich die Quadrate der planetarischen Umlaufszeiten, wie die Würfel der Entfernungen. „Dies ist das dritte keplersche Gesetz, ein Gesetz, das darum so groß ist, weil es so einfach und unmittelbar die Vernunft der Sache darstellt."[1] Nach diesem Gesetze hatte Kepler 27 Jahre lang geforscht und war schon nahe daran es zu finden, als ihn ein Rechnungsfehler ablenkte.

Den Vernunftbeweis der keplerschen Gesetze hat Hegel nicht ausführlich und darum nicht einleuchtend genug entwickelt; er sagt selbst, daß er nur einige Grundzüge angeben könne, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung mit dem Begriffe zusammenhängen. „Ich will mich nicht darauf berufen, daß mich übrigens das Interesse an diesen Gegenständen 25 Jahre lang beschäftigt hat."[2] „Das Angeführte jedoch sind nicht sowohl Sätze als baare Facta; und die geforderte Reflexion ist nur diese, daß die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physikalische Realität haben soll. Die Voraussetzung, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nöthig hat und giebt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den physikalischen Werth und die physikalische Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Ganges betreffen. Hierauf ist es, daß die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein Bewußtsein zu thun über die Ueberschwemmung der physikalischen Mechanik mit einer unsäglichen Metaphysik, die — gegen Erfahrung und Begriff — jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat."[3]

[1] Ebendas. § 270. S. 102—106. — [2] Ebendas. S. 101 u. S. 106. (Anmerk. vom Jahre 1827.) (Hegel schreibt „Keppler".) — [3] Ebendas. S. 100 u. 101. (Anmerk. vom Jahre 1827.)

Vierundzwanzigstes Capitel.

Die Naturphilosophie. B. Die Physik.

I. Die Physik der allgemeinen Individualität.

1. Das Licht. Reflexion und Polarität.

In der Mechanik herrschen die Kategorien der Quantität und des Maaßes in der Form des Raumes und der Zeit, der Masse und Geschwindigkeit, die Gesetze der unfreien, relativ freien und absolut freien Bewegung; in der Physik herrschen die Kategorien der Quantität und des Wesens (Reflexion), hier handelt es sich um die Eigenschaften der Materie, die allgemeinen, besonderen und die Vereinigung beider, wodurch sich die Materie individualisirt: es handelt sich, wie Hegel sagt, um die „Physik der allgemeinen, besonderen und totalen Individualität".

Das Thema der Mechanik ist die schwere Materie, die ihren Mittelpunkt, gleichsam ihr Selbst, außer sich hat und sucht: darin liegt ihr immanenter Widerspruch. Wenn sie ihr Ziel erreicht, so hört sie auf, schwer zu sein, zu lasten und zu drücken, sie wird absolut leicht; sie ist nicht mehr in sich verschlossen und dunkel, sondern schließt sich auf und breitet sich aus, nicht mehr sich suchend, sondern sich offenbarend und manifestirend. Dieses Manifestiren ist das Licht, absolut leicht und expansiv, in seiner Individualisirung der Stern, in seiner Centralisirung die Sonne. „Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität die Sonne."

Das Licht ist im Reiche der Materie, was im Reiche des Geistes das Wissen oder das Ich, weshalb auch die Sprache, um die bewußte Geistesthätigkeit, das Erkennen, zu bezeichnen, unwillkürlich und treffend Worte braucht, welche die Vorstellungen des Lichts und seiner Wirkungen ausdrücken. Es ist der Naturphilosophie mit dieser Vergleichung zwischen dem Licht und dem Geiste nicht um ein Bild zu thun, sondern völliger Ernst. Das Licht ist schon der Geist in der Natur und bedeutet schon den Hervorgang des Geistes aus der Natur, wenn alle Bedingungen und Stufen der Gestaltung der Materie und des Lebens

erfüllt sein werden, damit das lebendige Individuum sich seiner bewußt werden kann.[1]

Es ist die Sache der empirischen Naturwissenschaft, die gesetzmäßigen Thatsachen der materiellen Welt zu erklären und festzustellen, weshalb sie die nothwendige Voraussetzung der Naturphilosophie bildet und bilden soll; es ist die Sache der letzteren, die Bedeutung dieser Thatsachen in der Entwicklung des Weltalls zu erkennen und auszusprechen, weshalb das fortwährende Zanken mit der empirischen Physik, wie es namentlich die Zusätze der hegelschen Naturphilosophie bis zum Ueberdruß erfüllt, dieser keineswegs zum Vortheil, vielmehr zum Schaden gereicht hat und gereicht.

Mit dem Licht ist der Widerspruch, welcher der schweren Materie inwohnt, zwar gelöst und die Schwere überwunden, damit aber nicht vernichtet und aus der Welt geschafft, sondern die Stufen der Natur, wie sie aus dem Begriff derselben folgen, sind nebeneinander fortbeständig, so daß sich ein Gegensatz ergiebt zwischen dem Licht und der dunkeln, schweren Materie, die seiner stetigen Expansion und Fortpflanzung in den Weg tritt, dieselbe unterbricht und hemmt, durch das Licht erst manifestirt oder sichtbar gemacht wird und vermöge einer glatten Oberfläche dasselbe zurückwirft oder reflectirt. Wir sind sogleich an diejenige Denkbestimmung erinnert, welche das Thema des ganzen zweiten Theils der Logik ausgemacht hat, nämlich die Beziehung zweier Begriffe, welche dergestalt zusammenhängen, daß der eine nöthigt, den anderen und nur diesen zu denken, daß jeder den anderen reflectirt, nicht etwa der andere ist, auch nicht in denselben übergeht, sondern der eine Begriff scheint an dem andern, wie sich Identität und Verschiedenheit, Positives und Negatives, Grund und Folge u. s. f. zu einander verhalten.[2] So scheint vermöge der Reflexion ein Ding an einem andern. Die Reflexion in diesem Sinn ist das Reich des Scheines. Das Licht, welches die Dinge sichtbar macht und manifestirt, ist das Reich der Reflexion. Alle Sichtbarkeit, abgesehen von den dazu nöthigen organischen und psychischen Bedingungen, gründet sich auf die Reflexion des Lichts, auf die Spiegelung und Wiederspiegelung der Objecte, auf die Gleichheit der räumlichen Beziehungen, die geradlinige Fortpflanzung des Lichts, die Gleichheit der Winkel des Einfalls und der Zurückwerfung (Reflexion), die Einheit der Reflexions-

[1] Ebendas. §§ 272—275. S. 127—137. — [2] Ebendas. § 278. S. 144—146. Vgl. oben Buch II. Cap. XVII. S. 488—503.

ebenen. Wenn die Reflexionsebenen verschieden oder gegen einander geneigt sind, so mindert sich die Helligkeit; sie verschwindet, wenn sie einander entgegengesetzt oder senkrecht gegen einander geneigt sind: darin besteht die Polarisation oder Polarität des Lichts.[1]

2. Die Lichtkörper.

Der Begriff der Centralisation der Materie entfaltet sich in dem Gegensatze des absoluten Centralkörpers und des centrumslosen, der Begriff des letzteren entfaltet sich in dem Gegensatze der Monde oder Trabanten und der Kometen; jene sind in ihrem Umlauf an den Centralkörper gebunden, diese umkreisen ihn in weit ausschweifenden (excentrischen) Bahnen; jene sind starre Körper, diese lockere, leichte, kernlose Dunstmassen, während der Planet wie die Erde sein Centrum sowohl außer als auch in sich hat und in seinem jährlichen Lauf um die Sonne zugleich täglich um die eigene Achse rotirt. Darum nennt Hegel die Monde und Kometen „die Körper des Gegensatzes", die Planeten dagegen, insbesondere die Erde, weil sie die Gegensätze in sich vereinigt und vermittelt, „den Körper der Individualität".[2]

Die Sonne ist als der Centralkörper zugleich der Lichtkörper, der selbstleuchtende. Wie sich die Planeten, Monde und Kometen zur Sonne als dem Centralkörper verhalten, so verhalten sich dieselben zu ihr auch als dem Lichtkörper: sie werden von der Sonne erleuchtet, direct oder indirect. Der dunkle Körper im Zustande der Starrheit ist der Mond, im Zustande der Auflösung der Komet.

3. Die physikalischen Elemente.

Diese vier Arten (Stufen) der Himmelskörper, Sonne (Licht), Mond, Komet und Erde, entsprechen den vier physischen Elementen: Luft, Feuer, Wasser und Erde, das Wort Element nicht chemisch verstanden im Sinne der Einfachheit, sondern im Sinne der „realen, noch nicht zur chemischen Abstraction verflüchtigten Materie", wie in der Geschichte der Philosophie die vier Elemente als die Wurzeln und Principien der physischen Dinge zu fassen und auszusprechen, Empedokles zuerst den großen Gedanken gehabt hat.[3]

Die Luft, dem Lichte entsprechend, ist das durchsichtige, alles durchdringende, alles Individuelle in sich verflüchtigende und verzehrende,

---

[1] Hegel. VII. Abth. I. §§ 275—278. S. 137—146. — [2] Ebendas. §§ 279 u. 280. S. 148—157. — [3] Ebendas. § 281. S. 157—161.

elastisch-flüssige Element. Feuer und Wasser sind „die Elemente des Gegensatzes", die Erde „das individuelle Element". Das Feuer verzehrt nicht bloß den Stoff, sondern mit ihm sich selbst, es ist der Proceß der Selbstverzehrung, „ein Verzehren eines andern, das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht"; es ist in der Gestalt des Elements die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende oder absolute Negativität, als welche Hegel die Dialektik, die Methode des speculativen Denkens, so oft bezeichnet hat; er hätte an dieser Stelle auf Heraklit hinweisen sollen, der in der Geschichte der Philosophie zuerst die Weltvernunft als Weltproceß und diesen als das beständig sich verzehrende und wieder anfachende Feuer gefaßt hat. Das Wasser ist das neutrale, form- und bestimmungslose, aber auch verwandlungsfähige, sowohl im Zustande der Starrheit (Eis), als in dem der tropfbaren und elastischen Flüssigkeit (Dampf) erscheinende Element; die Erde aber in ihrer vulcanischen und atmosphärischen Beschaffenheit, auf ihrer Oberfläche zum größten Theil von Wasser bedeckt, vereinigt in ihrer Individualität die charakteristischen Unterschiede der Elemente, weshalb das Leben der Erde im „elementarischen und meteorologischen Proceß" besteht. Der elementarische Proceß ist die Verwandlung der Elemente in einander, der Luft in Wolken, Wasser und Feuer, in Regen und Gewitter: die Erdbeben sind unterirdische Gewitter, das Gewitter ist ein Vulcan in der Wolke. Aus der Beziehung, d. i. Stellung der Erde zur Sonne, als dem Centralkörper des Lichts und der Wärme, folgen die Unterschiede der Klimate, der Tages- und Jahreszeiten. Daß die Erde alle diese Unterschiede in sich entwickelt und aus sich erzeugt, macht sie zu dem individuellen Weltkörper, der sie ist: zu dieser besonderen Individualität. „In ihrem Processe setzt sie sich als die negative Einheit der außer einander seienden abstracten Elemente, hiermit als reale Individualität." [1]

II. Die Physik der besonderen Individualität.

1. Das specifische Gewicht.

Der individuelle Einheitspunkt ist nicht bloß, wie bei der allgemeinen Schwere, außerhalb der Materie, sondern auch in ihr, weshalb Hegel diesen Theil seiner Naturphilosophie, der von der besonderen Individualität handelt, „die individualisirende Mechanik" genannt hat.

[1] Ebendas. §§ 283—285. S. 169 u. 170. Vgl. § 306. S. 235. — C. § 286.

Die Körper sind nicht bloß im Allgemeinen schwer, sondern auch im Besonderen, jeder hat seine specifische Schwere oder sein Gewicht, vermöge dessen z. B. dasselbe Volumen Gold neunzehnmal schwerer ist als Wasser. Gewöhnlich erklärt man das Gewicht durch die Dichtigkeit, vermöge deren der Körper A mehr Theile desselben Rauminhaltes erfüllt als B, also gewisse Theile dieses Raumes leer bleiben; A habe weniger leere Zwischenräume, d. h. Poren, als B, daher sei es dichter und specifisch schwerer.[1] Die Annahme der Poren gehört in die atomistische Körperlehre, d. h. in diejenige mechanische Physik, welche schon Kant als eine der Erfahrung widerstreitende metaphysische Fiction bekämpft und ihr die dynamische Theorie entgegengesetzt hat, welcher zufolge die Dichtigkeiten nicht durch die größere Menge der Theile, sondern durch die größere Stärke der raumerfüllenden Kraft, also nicht als extensive, sondern als intensive Größen sich unterscheiden.[2]

2. Die Cohäsion und Cohärenz.

Die Körper bestehen nicht bloß aus materiellen, außereinander befindlichen Theilen, sondern halten dieselben auch zusammen, jeder in seiner Art: dieser Zusammenhang ist die Cohäsion, die zwischen verschiedenen Körpern als Anhänglichkeit des einen am andern oder als Adhäsion erscheint und als der Zusammenhang der Theile eines Körpers mit sich selbst Cohärenz heißt. Adhäsion ist die nach außen, Cohärenz die nach innen gerichtete Cohäsion. Beispiele der Adhäsion sind Scheiben von Glas oder Metall, die mit ihren glatten Oberflächen fest aneinder hängen, das Wasser, welches festen Körpern adhärirt, d. h. sie naß macht, das Steigen der Flüssigkeiten in den Haarröhrchen (Capillarität) u. s. f.

Vermöge ihrer Cohärenz leisten die Körper den äußeren Angriffen des Drucks und Stoßes Widerstand. Wenn sie in ihrem Widerstand sich zugleich nachgiebig verhalten, so wird durch jenen äußern Angriff ihr Volumen vermindert, was einer Negation gleichkommt, welche sie erleiden. Wenn sie nach aufgehobenem Zwang aus eigener Kraft ihr Volumen sogleich wiederherstellen, wie z. B. die Luft, so besteht darin ihre Elasticität, welche die erlittene Negation wieder negirt und von Hegel deshalb als doppelte Negation oder absolute Negativität

[1] Ebendas. §§ 287—289. S. 178—186. — [2] Ebendas. §§ 290—293. S. 187 bis 191. Vgl. Meine Gesch. d. n. Philos. (Jub.-Ausg.) Bd. IV. (4. Aufl.) Buch II. Cap. VI. S. 424—428.

bezeichnet wird. Vermöge der Elasticität, indem sich das Volumen des Körpers sowohl vermindert als wiederherstellt, befinden sich die inneren Theile des Körpers in einem solchen Ortswechsel, daß sie in denselben Orten sowohl sind als nicht sind. Gerade darin, daß ein Körper in denselben Orten sowohl ist als nicht ist, besteht der Charakter der Bewegung, welche Zeno zu verneinen gesucht hat: daher kein augenscheinlicherer Beweis gegen Zeno als die Elasticität der Körper. „So ist in der Elasticität der materielle Theil (Atom, Molecül) zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, bestehend gesetzt und ebenso zugleich nicht bestehend, als Quantum in einem als extensive Größe und als nur intensive Größe.“[1]

3. Der Klang.

Beide Bestimmungen des Außereinanderseins der materiellen Theile und ihres Ineinsgesetztseins sind einander entgegengesetzt und wechseln: in diesem Wechsel besteht das Erzittern des Körpers in ihm selbst oder sein inneres Oscilliren, das durch die Luft in wellenförmiger Bewegung fortgepflanzt und als Schall, Geräusch, Klang, Ton u. s. f. wahrgenommen wird, nach der Beschaffenheit und Cohäsionsart des schwingenden Körpers. Der Schlag des Hammers erschallt, das Wasser rauscht, das Glas und die Glocke erklingt, die Saite tönt u. s. f. Dies ist der Uebergang vom Begriff der Elasticität zum Begriff des Klanges. „Das Negiren des Außereinanderbestehens der materiellen Theile wird ebenso negirt als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Cohäsion. Diese Eine Identität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst ist der Klang.“[2]

Die Schwingungszahlen, nämlich die Anzahl der Schwingungen, gemessen durch die Zeitdauer, geben den Unterschied des Tiefen und Hohen, der Tonverhältnisse, der Tonleiter (Octave), der Harmonie und Disharmonie u. s. f. „In dem Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegen einander, ihre Harmonie und Disharmonie, auf Zahlenverhältnissen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.“[3]

Je größer die Anzahl der Schwingungen in der gleichen Zeitdauer, um so höher der Ton. Die Schwingungen bilden eine Zeitfolge, wes-

---

[1] Hegel. Bd. VII. Abth. I. §§ 294—298. S. 195—205. — [2] Ebendas. § 299. — [3] Ebendas. § 301. S. 211 flgd.

halb Hegel den Klang als „das Uebergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit“ bezeichnet. In diesem Freiwerden von der materiellen Räumlichkeit liegt die Erscheinung schon des Subjectiven und Seelenhaften, worin das Wesen und die Bedeutung des Klanges besteht, wie auch der unmittelbare Eindruck und die unmittelbarste Wirkung der Töne. „Das Qualitative des Klanges überhaupt, wie des sich selbst articulirenden Klanges, des Tones, hängt von der Dichtigkeit, Cohäsion und weiter specificirten Cohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjectivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener specifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat; hiermit ist dies Erzittern und der Klang selbst darnach specificirt, und haben die Instrumente ihren eigenthümlichen Klang und Timbre.“ „Beim Ton der Körper fühlen wir, wir betreten eine höhere Sphäre; der Ton berührt unsere innerste Empfindung. Er spricht die innere Seele an, weil er selbst das Innerliche, Subjective ist.“ [1]

4. Die Wärme.

Es ist nicht genug, daß der Körper in sich erzittert und in Schwingungen geräth, die sich fortpflanzen; er muß, um zu seiner Selbstgestaltung zu gelangen, seinen materiellen Bestand auflösen und in den form- und gestaltlosen Zustand übergehen. Dieser „Triumph der abstracten Homogeneität der Materie über die specifische Bestimmtheit“ ist die Wärme, die durch Reiben, Schlagen, Stoßen, Hämmern, Bohren u. s. f., durch chemische Verbindungen, insbesondere durch die der Verbrennung verursacht wird, in der ausdehnenden Wirksamkeit besteht, sich andern Körpern mittheilt, in sie übergeht, durch dieselben sich fortleitet, meßbare Größenzustände oder Quantitäten (Wärmemengen) bildet und zu den besonderen Eigenschaften der Körper gehört; jeder hat seine specifische Wärme, vermöge deren er ein bestimmtes Quantum Wärme besitzt und deshalb auch zur Aufnahme nur einer gewissen Wärmemenge die Fähigkeit hat. Darin besteht seine Wärmecapacität. Die Wärme bewirkt die Veränderung der Cohäsionszustände, den Uebergang aus dem festen in den flüssigen und gasförmigen Zustand, wobei, wie die Physiker sagen, Wärme gebunden oder latent gemacht wird. Die Leitungsfähigkeit ist bedingt durch den Charakter der Cohäsion. Je incohärenter der Körper ist, wie z. B.

[1] Ebendas. § 300. Zus. S. 205—207.

Wolle, um so mehr hält er die Wärme fest, um so schlechter leitet er dieselbe fort, wogegen die Cohärenz, der Charakter einer gediegenen Continuität, wie z. B. die der Metalle, die Wärme nicht festhält, vielmehr sehr gut fortpflanzt oder leitet. Daher der Unterschied der guten und schlechten Wärmeleiter.

Hegel bekämpft die Auffassung der Wärme als eines Stoffs von besonderer materieller Selbständigkeit, die Vorstellung der Wärmematerie, die von einem Körper in den andern wandert, auch festgehalten, gebunden, unwahrnehmbar oder latent gemacht wird; er bekämpft deshalb auch die Vorstellung von der gebundenen oder latenten Wärme, weil sie die der Wärmematerie oder des Wärmestoffs voraussetzt und von ihr abhängt. „Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandeskategorien die Gedankenverhältnisse des speculativen Begriffs zu setzen und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.“ [1]

III. Die Physik der totalen Individualität. [2]

1. Das Gesetz und die Formen der Polarität.

Unter der „totalen Individualität“ versteht Hegel die innere Formbestimmung und Selbstgestaltung des physischen Körpers, welche bis an die Grenze des Lebens reicht, diese aber nicht überschreitet. In keinem Gebiete der Natur tritt der Naturphilosophie die Grundidee des speculativen Denkens so anschaulich entgegen wie hier. Diese Grundidee, wie sie eine Reihe tiefer und epochemachender Denker gefaßt haben, Heraklit, Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno, Leibniz, Schelling und Hegel, ist die absolute Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum). Das Sich-selbst-Entgegengesetztsein, d. i. der innere Widerspruch und dessen Lösung, diese contradictio in subjecto, wie wir sie genannt, ist, wie wir ausführlich dargethan haben, die Seele der gesammten hegelschen Logik. [3]

Um dieses Princip aus dem Logischen sogleich ins Physikalische zu übersetzen, so ist der Gegensatz oder die Dualität in demselben Subject die Polarität, deren Gesetz eben darin besteht, daß Identisches sich differenzirt oder entgegengesetzt, Entgegengesetztes (Differentes) sich identificirt, d. h. in Eins setzt oder vereinigt; daß,

---

[1] Ebendas. D. Die Wärme. §§ 303—306. S. 224—239. (S. 237.) — [2] Ebendas. Cap. III. §§ 308—336. S. 239—422. — [3] Vgl. oben Buch II. Cap. XVII. S. 497 u. 498.

anders ausgedrückt, die gleichnamigen Pole sich abstoßen, die ungleichnamigen sich anziehen, Indifferentes sich differenzirt, Differentes sich indifferenzirt. Wenn das polarisch Entgegengesetzte die Endpunkte desselben linear geformten Körpers sind, so ist der Proceß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzirung der Magnetismus: die Endpunkte sind die Pole, sie sind in Beziehung auf den allgemeinen Erdmagnetismus Nord- und Südpol, der Mittelpunkt des Magnetstabes ist der Indifferenzpunkt. Wenn die polarisch Entgegengesetzten die Flächen verschiedener Körper sind, so ist der Proceß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzirung die Elektricität und deren Pole die positive und negative Elektricität. Wenn die polarisch Entgegengesetzten volle physische Körper sind, die Körper in ihrer Totalität, so ist der Proceß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzirung (Neutralisirung) der chemische Proceß oder der Chemismus.

2. Die Einheit der Polaritätserscheinungen.

Schon Schelling hatte in seiner Naturphilosophie den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus als die Grundformen des dynamischen Processes und dessen Stufenfolge entwickelt; er hatte sie, da sich in ihnen die Grundidee der Identitätslehre so deutlich vor Augen stellt, „die Kategorien der Physik" genannt.[1] Hegel ist hier in allen wesentlichen Punkten dem Vorbilde Schellings gefolgt, wie aus seinen Darlegungen erhellt. „Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich wesentlich darbieten mußten, als der Begriff sich in der bestimmten Natur vermuthete und die Idee einer Naturphilosophie faßte. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffs und zwar in seiner entwickelten Form als Schluß dar. Die Pole sind die sinnlich existirenden Enden einer realen Linie (eines Stabes oder auch eines nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körpers): als Pole haben sie aber nicht die sinnliche mechanische Realität, sondern eine ideelle, sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben, und die Polarität ist die Beziehung nur solcher Momente. Der Magnet-

---

[1] Vgl. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.) Bd. VII. (2. Aufl.) Buch II. Abschn. III. Cap. IX. S. 332—349. Cap. XXII. S. 430—440. (S. 432.)

ismus hat außer der hierdurch gesetzten Bestimmung keine weitere besondere Eigenschaft. Daß die einzelne Magnetnadel sich nach Norden und damit in Einem nach Süden richtet, ist Erscheinung des allgemeinen Erdmagnetismus." „Wenn Einer meint, in der Natur sei der Gedanke nicht vorhanden, so kann man ihm denselben hier zeigen. Die Erscheinung des Magnetismus ist so für sich höchst frappant, aber noch wunderbarer wird sie, wenn man nun mit einigem Gedanken diese Erscheinung auffassen will. Der Magnetismus wurde so in der Naturphilosophie als ein Hauptanfang an die Spitze gestellt. Die Reflexion spricht zwar von magnetischer Materie, die aber selbst in der Erscheinung nicht vorhanden ist; es ist nichts Materielles, das da wirkt, sondern die reine immaterielle Form." „Die gleichnamigen Pole stoßen sich ab, die ungleichnamigen ziehen sich an. Diese Erscheinung ist die ganze Theorie des Magnetismus."[1]

„Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte und in der Physik sogar fundamental gewordene Identität von Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu sagen. Der Gegensatz der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realeren, dem elektrischen, und dem noch realeren, dem chemischen Gegensatze zu bestimmen." „Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, daß die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus oder wie sonst genannt wird. Allein die besonderen Formen, in welchen die allgemeine existirt, und deren besondere Erscheinungen sind auch wesentlich von einander zu unterscheiden. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf Raumbestimmen beziehend, aufzubehalten, sowie der Name Elektricität gleichfalls für die damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungsbestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektricität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang miteinander, jedes als eine selbständige Kraft betrachtet worden. Die Philosophie hat die Idee ihrer Identität, aber mit ausdrücklichem Vorbehalt ihres Unterschiedes gefaßt."[2]

---

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 312. S. 246 u. 247. Zus. S. 251. — [2] Ebendas. § 313. S. 256—258.

3. Der Unterschied der Polaritätserscheinungen.

Die Form manifestirt sich hier weder durch äußere Gewalt noch als Untergang der Materialität, sondern ohne Impuls hat der Körper einen geheimen stillen Geometer in sich, der, als ganz durchgängige Form, ihn nach außen wie nach innen organisirt. Diese Begrenzung nach innen und außen ist nothwendig zur Individualität. So ist auch die Oberfläche des Körpers durch die Form begrenzt, er ist gegen andere abgeschlossen und zeigt seine specifische Bestimmtheit ohne äußere Einwirkung in seinem ruhigen Bestehen. Das Nähere ist die Bestimmtheit, die der Gestalt als unorganische zukommt, im Unterschied vom Organischen.

Die Gestalt nämlich, die wir hier haben, ist die, wo die räumlichen Bestimmungen der Form bloß erst verständige Bestimmungen sind: gerade Linien, ebene Flächen und bestimmte Winkel. Die Form, die sich in der Krystallisation aufschließt, ist ein stummes Leben, das wunderbarer Weise in bloß mechanischem, von außen bestimmbar scheinenden Steine oder Metall sich regt und in eigenthümlichen Gestalten als ein organischer und organisirender Trieb sich äußert. Beim Krystall ist die Form der Materie nicht äußerlich, sondern diese ist selbst Zweck, als an und für sich wirksam. Im Wasser ist so ein unsichtbarer Keim, eine Kraft, die construirt. Diese Gestalt ist im strengsten Sinne regelmäßig, aber weil sie noch nicht Proceß an ihr selbst ist, so ist sie nur Regelmäßigkeit im Ganzen, so daß die Theile zusammen diese Eine Form ausmachen.[1]

In der Elektricität sind die beiden Pole frei, im Magnetismus nicht; in der Elektricität sind sie daher besondere Körper gegen einander, so daß in ihr die Polarität eine ganz andere Existenz hat, als nur die lineare des Magnetismus. Der chemische Proceß ist der Gestaltungsproceß der real individualisirten Materie.[2]

Die Thätigkeit der Form ist keine andere als die des Begriffs überhaupt, das Identische different und das Differente identisch zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit das im Raum Identische different zu setzen, d. i. von sich zu entfernen (abzustoßen) und das im Raum Differente identisch zu setzen, d. i. zu nähern und zur Berührung zu bringen (anzuziehen). Diese Thätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch abstract (und nur

[1] Ebendas. § 310. Zus. S. 241—244. — [2] Ebendas. § 313. Zus. S. 260 u. 261.

als solche ist sie Magnetismus) existirt, behandelt sie nur ein Lineares. Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß die gleichnamigen Pole sich abstoßen und die ungleichnamigen sich anziehen, die gleichnamigen feindschaftlich, die ungleichnamigen aber freundschaftlich sind. Die Freundschaftlichkeit des Ungleichnamigen und die Feindschaftlichkeit des Gleichnamigen sind hiermit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigenthümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts anderes als die Natur des Magnetismus selbst aus und damit die reine Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Thätigkeit gesetzt ist.[1]

Die magnetische Polarität erscheint an einem und demselben Körper. Zur Elektricität gehören zwei verschiedene Körper, welche durch Reibung oder durch Berührung in einen Zustand des Gegensatzes oder der Spannung gerathen, die sich durch einen Funken und einen Schlag entladet, durch eine Lichterscheinung und eine mechanische Erschütterung. Die mechanische Selbständigkeit der beiden elektrisch gespannten Körper bleibt unverändert. Man hat die Reibungs- und die Berührungselektricität unterschieden und jene nach den geriebenen Körpern, woran man zuerst die elektrischen Erscheinungen wahrgenommen hat, der sinnlichen Vorstellung gemäß als Glas- und Harzelektricität, dann gedankenmäßig als positive und negative Elektricität bezeichnet.

Das Verständniß der magnetischen wie der elektrischen Polarität geht völlig verloren, wenn man sie nicht als die Thätigkeiten der Körper selbst auffaßt, sondern als geheime Agentien, als qualitates occultae, scholastisch zu reden, die in gewissen Körpern wie in einem Schwamme circuliren und Erscheinungen von höchst eingeschränktem Umfange bewirken. Dann sind der Magnetismus und die Elektricität nichts weiter als Naturcuriositäten. „Denn wie jener die Besonderheit des Eisens ist, nach Norden zu zeigen, so ist die Elektricität dies, einen Funken zu geben. Das findet sich aber allenthalben, und es kommt nichts oder nicht viel dabei heraus. Die Elektricität erscheint so als ein occultes Agens, wie die Scholastiker occulte Qualitäten annahmen."[2] „Alles ist elektrisch; aber das ist ein unbestimmtes Wort, das nicht angiebt, welche Function die Elektricität ist. Wir

---

[1] Ebendas. § 314. S. 262 u. 263. — [2] Ebendas. Elektricität. §§ 323 bis 360. § 324. Zus. S. 343—347.

aber fassen die elektrische Spannung als die eigene Selbständigkeit des Körpers, die physikalische Totalität ist und sich in der Berührung mit einem andern erhält. Es ist der eigene Zorn, das eigene Aufbrausen des Körpers, welches wir sehen: es ist niemand dabei als er selbst, am wenigsten eine fremde Materie." „Die Elektricität ist keine specifische besondere Erscheinung, die nur am Bernstein, Siegellack u. s. w. hervortritt: sondern sie ist an jedem Körper, der mit einem andern in Berührung steht." „Das zornige Selbst des Körpers tritt an jedem hervor, wenn es gereizt wird; alle zeigen diese Lebendigkeit gegen einander."[1] „Was der Magnetismus in der Sphäre der Gestalt ist, das ist die Elektricität in der Sphäre der physikalischen Totalität."[2]

Im Magnetismus tritt der Unterschied an einem Körper hervor. In der Elektricität gehört jede Differenz einem eigenen Körper an; jede Differenz ist selbständig, und nicht die ganze Gestalt geht in diesen Proceß ein. Der chemische Proceß ist die Totalität des Lebens der unorganischen Individualität, denn wir haben hier ganze, physikalisch bestimmte Gestalten. Die beiden Seiten, worin sich die Form dirimirt, sind ganze Körper, wie Metalle, Säuren, Alkalien; ihre Wahrheit ist, daß sie in Beziehung treten. Das elektrische Moment hieran ist, daß diese Seiten für sich als selbständige auseinandertreten, was noch nicht im Magnetismus vorhanden ist. Die untrennbare Einheit dieses letzteren ist aber zugleich das Herrschende über beide; diese Identität beider Körper, womit sie wieder in das magnetische Verhältniß zurücktreten, fehlt dem elektrischen Processe. Der chemische Proceß ist so die Einheit des Magnetismus und der Elektricität.[3]

Im Magnetismus ist mechanische Thätigkeit, also nur ein Gegensatz in der Wirksamkeit der Bewegung; es ist nichts zu sehen, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, d. h. nicht Licht, Farbe, Geruch, Geschmack da, wogegen die elektrische Wirksamkeit sinnlich wahrnehmbar ist. Die Elektricität riecht, sie fühlt sich wie Spinnengewebe an, auch ein Geschmack thut sich hervor, aber ein körperloser. Der Geschmack ist in den Lichtern; das eine schmeckt mehr nach Säure, das andere mehr nach Kalischem. Außer dem Geschmack treten endlich ebenso Figurationen hervor: die positive Elektricität hat einen länglichen, strahlenden Funken, der negative Funke ist mehr concentrirt in Punktualität. — Farbe, Geruch und Geschmack sind die drei Bestimmungen der Besonderung

[1] Ebendas. S. 348 flgd. — [2] Ebendas. S. 355. — [3] Ebendas. C. Der chemische Proceß. §§ 326—425. § 326. Zus. S. 361 u. 362.

des individuellen Körpers. Mit dem Geschmack geht der Körper in den chemischen, realen Proceß über. In den chemischen Proceß treten die Körper nicht nur nach Geruch, Geschmack, Farbe ein, sondern als riechende, schmeckende, farbige Materie.[1] Das Verhältniß derselben ist nicht Bewegung, sondern Veränderung der ganzen differenten Materien, das Vergehen ihrer Eigenthümlichkeit gegen einander.[2]

Der chemische Proceß beruht auf der chemischen Spannung, kraft deren die Körper einander suchen und gleichsam nach einander dürsten, wie das Kali nach der Säure und umgekehrt; solche Körper sind, wie Hegel sagt, gegen oder für einander „begeistet", während die Verbindungen chemisch gegen einander unbegeisteter Körper, wie das Zusammenschmelzen von Metallen, die Vermischung von Säuren, nicht chemische Verbindungen, sondern „Amalgamata (Synsomatien)" sind. „Der chemische Proceß ist ein Analogon des Lebens; die innere Regsamkeit des Lebens, die man da vor sich sieht, kann in Erstaunen setzen. Könnte er sich durch sich selbst fortsetzen, so wäre er das Leben; daher liegt es nah, das Leben chemisch zu fassen."[3]

Der reale chemische Proceß hat zwei Hauptformen; er besteht theils im Indifferenziren oder Neutralisiren, theils im Differenziren oder Scheiden: jenes ist der Vereinigungsproceß, dieses der Scheidungsproceß. Erst durch die Scheidekunst werden die physischen Elemente in die einfachen chemischen Elemente zerlegt. Jene waren Luft, Feuer, Wasser, Erde, entsprechend den Himmelskörpern, nämlich dem solaren, dem lunaren und kometarischen, endlich dem planetarischen (tellurischen). Die Luft war das Element der Indifferenz, Feuer und Wasser die Elemente der Differenz oder des Gegensatzes, die Erde das individuelle Element. Die chemischen Elemente sind „die Abstractionen" der physischen, und zwar ist das chemische Element der Indifferenz, entsprechend der Luft, der Stickstoff, die chemischen Elemente der Differenz oder des Gegensatzes, entsprechend dem Feuer und Wasser, sind der Sauerstoff und der Wasserstoff, das chemische Element des Individuellen, entsprechend dem physischen Elemente der Erde, ist der Kohlenstoff.[4]

Als die erste Form des Processes „der Vereinung" nennt Hegel den Galvanismus, den er zuerst (noch in Jena) als den Uebergang vom chemischen Proceß zum Organismus, in der früheren Ausgabe

[1] Ebendas. §§ 323, 324, 326. S. 354, 346 u. 347, S. 339, 361. — [2] Ebendas. § 326. Zus. S. 361. — [3] Ebendas. S. 366. — [4] Ebendas. § 328. S. 369 u. 370. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXIV. S. 591 u. 592.

der Encyklopädie als die Vollendung des elektrischen Processes gefaßt hat.[1] Er sah in der galvanischen Thätigkeit nicht, wie Galvani selbst, thierische Elektricität, sondern wie Volta, der die Sache zuerst richtig erkannt hatte und statt Muskeln und Nerven Metalle (Zink und Kupfer) nahm, Berührungselektricität; da aber die Platten durch feuchte Zwischenglieder, wie Tuch oder Pappe, verknüpft waren und Volta selbst feuchte und trockene Leiter unterschied, so glaubte Hegel, daß in der voltaschen Säule keineswegs bloß Elektricität vorhanden sei; der Unterschied von Wasser und Metall sei ein ganz anderer, und beide haben nicht bloß die Rolle von Leitern. Hier erzeuge der elektrische Proceß den chemischen und werde nicht, wie man fälschlicherweise gemeint hat, durch das Wasser gehemmt, als ob dieses ein elektrischer Isolator wäre. „Das ist das Allerabsurdeste, was man sagen kann, weil das Wasser der stärkste Leiter ist, stärker als Metall, und diese Absurdität kommt daher, daß man die Wirksamkeit nur in die Elektricität legte und bloß die Bestimmung von Leitern vor Augen hatte.[2]

Was die Körper treibt, sich mit einander nicht bloß zu vermengen, sondern dergestalt zu vereinigen, daß sie sich wechselseitig durchdringen, ihre differenten Eigenschaften aufgeben und neue gemeinsame gewinnen, ist die chemische Anziehung oder, wie man sagt, die Verwandtschaft (affinité), welche sie nicht mit, sondern zu einander haben. In ihrer nach Indifferenzirung strebenden chemischen Differenz oder Entgegensetzung liegt diese Art der Verwandtschaft. Nun erscheint der reale chemische Proceß in seiner Vollständigkeit oder Totalität, wenn neutrale d. h. aus einer chemischen Verbindung hervorgegangene Körper sich chemisch so auf einander beziehen, daß die Bestandtheile des einen zu denen des anderen eine stärkere Verwandtschaft haben, weshalb sie ihre vorhandene Verbindung zu lösen oder zu scheiden und mit einander eine neue Verbindung einzugehen bestrebt sind. Eben darin besteht die sogenannte Wahlverwandtschaft, zu deren Erörterung Hegel Berthollets «Statique chimique» herbeizieht. „Diese neutralen Körper, wieder in Beziehung zu einander tretend, bilden den vollständig realen chemischen Proceß, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat." „Aber beide, als neutral für sich, sind in keiner Differenz

---

[1] Hegel. VII. Abth. I. 1. Vereinung. § 330. a. Galvanismus. S. 379—398. Ueber Galvani und Volta vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. (Jubil.-Ausg.) Bd. VII. (2. Aufl.) Buch II. Abschn. I. Cap. XX. S. 332—336. — [2] Hegel. VII. Abth. I. § 330. Zus. S. 393—395.

gegen einander. Es tritt hier die Particularisation der allgemeinen Neutralität und damit ebenso die Besonderung der Differenzen der chemisch begeisteten Körper gegen einander ein, die sogenannte Wahlverwandtschaft: — Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener."[1]

Freilich sind „Verwandtschaft", „Wahlverwandtschaft" u. s. f. zunächst nur Worte, in Beziehung auf welche der Ausdruck des Mephistopheles im Gespräch mit dem Schüler ganz am Orte ist: „Encheiresin naturae nennt's die Chemie".

4. Die Farben.

In dem dritten Capitel seiner Physik, welches von der totalen Individualität handelt, sind die drei von Hegel unterschiedenen Hauptpunkte: „die Gestalt", „die besonderen Eigenschaften der Körper" und „der chemische Proceß". In der Ausführung des ersten Punktes spielt der Magnetismus seine Rolle, in der des zweiten die Elektricität; Titel und Thema des dritten sind der chemische Proceß. Inwiefern die Einheit der Gegensätze oder die Polarität das Wesen der totalen Individualität ausmacht und inwiefern Magnetismus, Elektricität und Chemismus den Stufengang der Polarität bezeichnen, haben wir bereits, den Begriffen und Worten des Philosophen gemäß, zur Genüge entwickelt, so kurz wie möglich. Indessen ist noch ein Punkt hervorzuheben, der zu den besonderen Eigenschaften der Körper gehört und ihre Beziehung zum Lichte betrifft: dies ist die Lehre von den Farben.[2]

Wir wissen schon aus der Lebensgeschichte Hegels, daß derselbe, Verehrer und Freund Goethes von Grund aus, auch ein Anhänger und Vertheidiger seiner Farbenlehre war, wie Schopenhauer, sein erboster Gegner, der dieser Uebereinstimmung nirgends gedacht hat, so wenig als Hegel, der jene Uebereinstimmung wohl gekannt, aber überhaupt, gleichviel aus welchen Gründen, sich enthalten hat, den Namen dieses Gegners jemals zu nennen.[3] Beide Philosophen haben die goethesche Farbenlehre bejaht und vertheidigt, die newtonsche verneint und bekämpft, freilich aus sehr verschiedenen Gründen: Hegel aus physikalischen, Schopenhauer aus physiologischen.[4]

---

[1] Ebendas. § 333. d. Der Proceß in seiner Totalität. S. 405—407. — [2] Ebendas. § 320. S. 298—335. — [3] Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. VII. S. 138—160. — [4] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. IX. (2. vermehrte Aufl.) Buch II. Cap. III. S. 189—203.

Die Uebereinstimmung mit Goethe, auch was die Farbenlehre betrifft, ist im Wesen der hegelschen Philosophie tief begründet, und zwar zunächst in seiner naturphilosophischen Anschauung vom Licht. „Ueber die Farben sind zwei Vorstellungen herrschend: die eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sei. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sei, ist allem Begriff geradezu entgegengesetzt und die roheste Metaphysik." „Dies ist das, was philosophisch auszumachen ist, — nämlich auf welchen Standpunkt das Licht gehöre." „Nach der bekannten newtonschen Theorie besteht das weiße, d. i. farblose Licht aus fünf oder aus sieben Farben, denn genau weiß dies die Theorie selbst nicht. Ueber die Barbarei fürs Erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexionsform, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken."[1]

Nach Newton sind die Farben ursprüngliche, homogene, unzerlegbare Lichtarten, die aus der verschiedenen Brechbarkeit (diversen Refrangibilität) des Lichtes entstehen, wie das Prisma in den sieben Farben darstellt: Violett, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Gelb, Orange und Roth. „Diese Farben sind jede ein Ursprüngliches, das im Licht schon von jeher als verschieden vorhanden und fertig ist, und das Prisma z. B. thue nichts als diese vorher schon von Haus aus vorhandene Verschiedenheit der Farben zur Erscheinung zu bringen, die nicht erst durch dieses Verfahren entstehe: wie wir durch ein Mikroskop Schuppen z. B. auf dem Flügel eines Schmetterlings zu Gesicht bekommen, die wir mit bloßen Augen nicht sehen. Das ist das Räsonnement."[2]

Diese ganze Theorie bekämpft Hegel auf das heftigste, sowohl was die Unzerlegbarkeit als die Ursprünglichkeit der Farben betrifft, als ob das Prisma dieselben nur zum Vorschein bringe und zu ihrer Entstehung nichts beitrage, als ob es nicht zugleich eine trübende Wirksamkeit ausübe. „Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußeren Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 320. S. 303 u. 304. Zus. S. 307 u. 308. — [2] Ebendas. S. 311 u. 312.

gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des Prisma, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Theile, durch die das Licht fällt, übersehen wird."[1]

Alle Farben sind helldunkel, sie sind die Einheit von beidem: die Einheit dieser beiden Gegensätze, des Hellen und Dunkeln, die Vermählung des Lichts und der Finsterniß, wie Goethe gelehrt hat; jede Farbe ist Entgegengesetztes in Einem, daher auch Schopenhauer von der Farbenpolarität redet. „Die Wahrheit ist", sagt Hegel im Hinblick auf den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, „die Einheit beider: das Licht, das nicht in die Finsterniß scheint, sondern von ihr als dem Wesen durchdrungen, eben hierin substantiirt, materialisirt ist. Es scheint nicht in sie, es erhellt sie nicht, es ist nicht in ihr gebrochen; sondern der in sich selbst gebrochene Begriff, als die Einheit beider stellt in seiner Substanz sein Selbst, die Unterschiede seiner Momente dar. Das ist das heitere Reich der Farben und ihre lebendige Bewegung im Farbenspiel."[2]

Dies ist die Grundanschauung, in deren Ausführung Hegel mit der goetheschen Farbenlehre gemeinsame Sache wider Newton gemacht hat. „Die dem Begriff angemessene Darstellung der Farben verdanken wir Goethen, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders von seiten der Malerei, und sein reiner einfacher Natursinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, widerstreben." „Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt, und der wahre Instinct der Vernunft besteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufassen, wo es sich am einfachsten darstellt. Das Weitere ist die Verwicklung des Urphänomens mit einer ganzen Menge von Bedingungen; fängt man bei solchem Letzten an, so ist es schwer, das Wesen zu erkennen." Getrübte Helle ist gelb, erleuchtetes Dunkel ist blau, daher der blaue Himmel. „Goethe hatte ein böhmisches Trinkglas, dessen Rand er von innen halb mit schwarzem, halb mit weißem Papier umkleidete, und so war es blau und gelb. Das nannte nun Goethe das Urphänomen."[3]

---

[1] Ebendas. § 320. S. 302. — [2] Ebendas. S. 309. — [3] Ebendas. S. 317—319. Ein solches Glas hatte Hegel im Sommer 1821 von Goethe erhalten mit der

5. Uebergang zur Organik.

Wir haben gezeigt, wie tief die Uebereinstimmung mit Goethes Farbenlehre, die über Newtons Physik und dessen Lehre vom Licht den Sieg keineswegs davongetragen hat, in Hegels Naturphilosophie wurzelt. Die logische Idee von der Einheit der Gegensätze beherrscht Hegels Naturphilosophie, insbesondere die „Physik der totalen Individualität", die Lehre von dem Magnetismus, der Elektricität und dem Chemismus. Seine Farbenlehre ist nichts anderes als die Anwendung dieser Grundidee auf den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß.[1]

Weil der chemische Proceß individuelle Körper sowohl aufhebt als auch hervorbringt, darum ist er ein Analogon des Lebens; weil er aber erlischt und nicht im Stande ist, sich durch sich selbst fortzusetzen und von neuem anzufachen, darum ist er noch unlebendig und gehört der unorganischen Natur, deren höchste Erscheinung und Stufe er ausmacht: er bildet den Uebergang von der unorganischen zur organischen Natur, „von der Prosa zu der Poesie der Natur". Diese ist das Feuer des Lebens, das sich selbst verzehrt und immer von neuem sich selbst wieder entzündet: „ein unvergängliches Feuer, das Feuer des Lebens, wie Heraklit das Feuer als Seele aussprach und die trocknen Seelen als die besten". Denn das Denken ist das ewig lebendige Feuer in seiner reinsten Gestalt, und dieses Feuer herrscht in den trockenen Seelen.

Widmung: „Dem Absoluten empfiehlt sich das Urphänomen". Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. XI. S. 159 u. 160.

Hegel handelt auch, nach der Art und Weise, wie Goethe deren Entstehung und Urphänomen erklärt, von den entoptischen Farben, welche sein Freund, der Physiker Thomas Seebeck, in Nürnberg 1813 entdeckt hat (S. 327 flgd.), von den Complementärfarben, welche Goethe geforderte Farben nennt, weil sie durch das subjective Sehen hervorgerufen werden (S. 325 flgd.) und von der Farbensymbolik (S. 324 flgd.): „Das Roth ist die königliche Farbe, das Licht, welches die Finsterniß überwunden und vollkommen durchdrungen hat, Gelb ist die heitere, edle, in ihrer Kraft und Reinheit erfreuliche Farbe; Roth Ernst und Würde, Huld und Anmuth, Blau sanfte und tiefe Empfindung ausdrückend" u. s. f. Ueber die entoptischen Farben vgl. meine „Erinnerungen an Moritz Seebeck (Heidelberg 1886)", Anhang: Goethe und Thomas Seebeck. S. 119—121.

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 336. Zus. S. 419—422.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Die Naturphilosophie. C. Die Organik.[1]

I. Der geologische Organismus.

In dem System der Logik ist das Leben eine der höchsten Kategorien, da es die erste Stufe in der Realisirung der Idee ausmacht, die als Selbstzweck nichts anderes zu objectiviren oder zu verwirklichen hat, als sich selbst. Das Leben ist Selbstproduction und beschreibt jene drei Processe, wodurch sich der Organismus vom Chemismus unterscheidet: es ist Selbstgestaltung oder Gliederung (Articulation), Selbsterhaltung oder Ernährung (Assimilation) und Fortpflanzung oder Gattungsproceß (Generation). Dies hatte schon die Logik aus dem Begriff der Sache dargethan.[2]

In völliger Uebereinstimmung mit dieser logischen Entwicklung sagt Hegel in dem letzten Theile seiner Naturphilosophie auf dem Uebergange vom vegetabilischen zum animalischen Organismus, womit sich die Organik vollendet: „Der thierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder an sich dieselbe Totalität der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das Uebergehen in die andere ist: so daß aus diesem Proceß sich die Totalität als existirend resultirt. Nur als dieses sich Reproducirende, nicht als Seiendes, ist und verhält sich das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist: es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. — Der Organismus ist daher, wie bei der Pflanze, zu betrachten: erstens als die individuelle Idee, die in ihrem Proceß sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt, — die Gestalt; zweitens als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt, — die Assimilation; drittens die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend, — Gattungsproceß.[3]

[1] Organische Physik. §§ 337—376. S. 423—696. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXII. S. 556—558. — [3] Hegel. Bd. VII. Abth. I. § 352. S. 557.

1. Die Geschichte der Erde. Die Erdtheile.

Die Erde ist zwar kein lebendiger Körper, wie die Pflanze, das Thier, der Mensch, aber sie ist der Grund und Boden, der Inbegriff und das System aller lebendigen Wesen, die aus ihrem Schooße hervorgehen und dahin zurückkehren; deshalb nennt sie Hegel „den Organismus an sich“ und redet von dem Leben der Erde als dem „geologischen Organismus“. Die Pflanze lebt, denn sie ist ein Körper, der sich selbst gestaltet, ernährt und fortpflanzt, aber sie besteht in einer Menge lebendiger Individuen und ermangelt der Einheit der wirklichen Individualität, jener centralen Einheit, welche Aristoteles die μεσότης, Hegel das Selbst oder die Subjectivität nennt, womit erst Selbstempfindung und Selbstbewegung gegeben sind: jene Systeme der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, die den thierischen Organismus, das Leben in seiner vollkommenen Gestalt, kennzeichnen. Demnach unterscheidet Hegel drei Arten oder Stufen des natürlichen Lebens: den geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus oder das Erdreich (Mineralreich), Pflanzenreich und Thierreich.[1]

Das Leblose ist geschichtslos. Die Erde dagegen hat eine Geschichte und erweist sich dadurch als ein lebendiges Wesen; die Mythologie redet von der Mutter Erde, die Wissenschaft von der Fruchtbarkeit, dem Alter, der Geschichte der Erde, welche das Object der Geognosie ausmacht. Die Geschichte von der Entstehung und kosmischen Bildung der Erde gehört der Vergangenheit an und fällt in die wissenschaftliche Kosmogonie. Diese zeigt die Entstehung der Erde als eines der jüngsten Planeten, ihre Stellung zu Sonne und Mond, die Neigung der Erdachse zur Erdbahn (Ekliptik), die magnetische Achse, die Folge der Erdzustände bis zur Bildung der Erdrinde, die das Innere der Erde von der Atmosphäre scheidet. Zu der Achse der Ekliptik und des Erdmagnetismus steht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meeres und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugespitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt und die fernere Vertheilung von jener in die durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter unter einander und gegen die neue Welt verschiedenen Welttheile, an welche

[1] Ebendas. § 327—338. S. 423—430. Ueber die Kategorien der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXI. S. 558 u. 559.

sich ein noch jüngerer und unreifer anschließt.[1] Die Erde gliedert sich nicht, wie das Thier, sie ist nur dies, daß sie diesen Ort im Sonnensystem hat, diese Stelle in der Reihe der Planeten einnimmt. „Die Glieder des geologischen Organismus sind in der That außer einander und daher seelenlos. Die Erde ist unter allen Planeten der vortrefflichste, der mittlere, das Individuelle: diese ihre Existenz verdankt sie nur jenem fortdauernden Zusammenhange; fehlte eines der Momente, so hörte die Erde auf zu sein, was sie ist. Die Erde erscheint als das todte Product; sie wird aber durch alle diese Bedingungen erhalten, die eine Kette, ein Ganzes ausmachen."[2]

Der charakteristische Unterschied zwischen der alten und neuen Welt besteht darin, daß diese (Amerika) in ihren beiden Theilen die unausgebildete, unentwickelte Entzweiung darstellt, während jene in ihren drei Erdtheilen die vollkommene, entwickelte und vermittelte Entzweiung erscheinen läßt: Afrika und Asien bilden den Gegensatz, der dritte aber, Europa, die Vermittlung der Gegensätze, „den vernünftigen Theil der Erde, das Gleichgewicht von Strömen, Thälern und Gebirgen, dessen Mitte Deutschland ist. Die Welttheile sind also nicht zufällig, der Bequemlichkeit wegen getheilt, sondern das sind wesentliche Unterschiede."[3]

Die Erde ist der kosmische Wohnort der Menschheit, diese, insbesondere die Culturvölker der alten Erdtheile, sind die Träger der Weltgeschichte, die den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ausmacht, zu dessen hervorragenden Gipfeln die deutsche Reformation und Philosophie gehören, deren Bedeutung im Zusammenhange der Menschheit die Philosophie der Geschichte näher auszuführen hat. Die Weltgeschichte ist der Proceß, in welchem sich die absolute Idee, die Einheit des Wahren und Guten realisirt: darin bestand in dem Systeme der Logik der Weisheit letztet Schluß. Hieraus erhellt die Bedeutung, welche nach den Grundanschauungen der hegelschen Lehre die Erde in Anspruch nimmt: sie ist als der Sitz der Weltgeschichte, d. h. der höchsten Geistesentwicklung auch der höchst entwickelte Weltkörper und bildet ein nothwendiges Glied in dem Proceß der Idee. Darum sagt Hegel: der allgemeine absolute Proceß, welcher als der erste am Erdprocesse hervorzuheben ist, „ist der Proceß der Idee, der an und für sich seiende Proceß, durch welchen die Erde

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 339. S. 431. — [2] Ebendas. Zus. S. 432. — [3] Ebendas. § 339. Zus. S. 440—442.

geschaffen und erhalten ist. Die Schöpfung ist aber ewig, sie ist nicht einmal gewesen, sondern sie bringt sich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennirende Thätigkeit ist." Dieser ewigen Bedeutung der Erde widerstreitet es keineswegs, daß sie als ein Naturproduct unserem Philosophen zugleich als etwas Entstandenes und Vergängliches gilt nach dem Worte der Schrift: „Himmel und Erde werden vergehen". Wir wissen ja, daß nach hegelschen Grundlehren Zeit und Ewigkeit so wenig Gegensätze sind als Endliches und Unendliches. In der Weltgeschichte ist vieles vergangen, was doch ewige Bedeutung hat und behält. So hat die Erde als Glied der Idee ewige Bedeutung, und als Naturproduct hat sie eine Geschichte, d. h. zeitliches Werden und Gewordensein. „Daß die Erde eine Geschichte gehabt hat, d. h. daß ihre Beschaffenheit ein Resultat von successiven Veränderungen ist, zeigt diese Beschaffenheit unmittelbar selbst."[1]

Es sind drei Seiten, welche Hegel am Erdprocesse unterscheidet: 1. die ideale, nach welcher die Erde die Anlage und Bestimmung hat, der Sitz der Weltgeschichte zu sein; 2. die der Belebung und Fruchtbarkeit, nach welcher sich das subjective Leben aus ihr erzeugt, und die Hegel dem meteorologischen Processe zuschreibt; 3. die historische oder geognostische, nach welcher ihr gegenwärtiger Zustand das Resultat successiver Veränderungen, einer Reihe ungeheurer Revolutionen ist, die einer fernen Vergangenheit angehören. Ein Zeugniß solcher Revolutionen liefert die Pflanzen- und Thierwelt, die in großer Tiefe, in ungeheuren Lagerungen, in Gegenden begraben liegen, wo diese Thier- und Pflanzengattungen nicht fortkommen.[2]

2. Die Erdrinde. Vulcanismus und Neptunismus.

Was die Ansichten über die Bildungsgeschichte der Erde näher betrifft, so bekämpfen einander zwei Richtungen: der Vulcanismus und Neptunismus: jener behauptet, die Erde habe ihre Gestalt, Lagerungen, Gebirgsarten u. s. f. dem Feuer zu danken, dieser dagegen will, daß alles Resultat eines Wasserprocesses sei. „Beide Principien müssen als wesentliche anerkannt werden, aber sie sind für sich einseitig und formell. Am Krystall der Erde ist das Feuer noch ebenso wirksam als das Wasser: in den Vulcanen, Quellen, dem meteorologischen Processe überhaupt."[3]

---

[1] Ebendas. § 339. Zus. S. 433 u. 434. — [2] Ebendas. S. 434. — [3] Ebendas. S. 433.

Hätte Hegel den zweiten Theil des goetheschen Faust noch erlebt, so würde er in dem Dichter einen sehr heftigen und spottlustigen Gegner des Vulcanismus und der revolutionären Erdansichten kennen gelernt haben. Goethe hielt es in dieser Frage mit A. G. Werner, dem Begründer der Geognosie und des Neptunismus. „Vor vierzig Jahren", so schreibt Hegel im Jahre 1830, „zu Werners Zeiten, hat man darüber viel hin und her gestritten", nämlich über Vulcanismus und Neptunismus.[1]

In der Bildung der Erdrinde sind die Schichten und Lagerungen, die Gebirgsarten und die Gangarten, in den Mineralien die Gesteine und die Metalle zu unterscheiden. In der Erforschung der Gebirgsarten besteht die Geognosie im engeren Sinn, in der Erforschung der Gänge die Oryktognosie, worauf die Bergkunde und der Bergbau beruhen. Wie in Ansehung der Erdtheile, so sucht Hegel auch in der Gestaltung der Erdrinde den Entwicklungsgang und die Zusammenhänge darzuthun, indem er die Gegensätze und deren Vermittelungen und Uebergänge hervorhebt. Das Ur- oder Grundgebirge, der Kern und die Wurzel der Erdfeste ist der Granit, diese „irdische Trinität", da er aus drei Grundbestandtheilen besteht, Quarz, Glimmer und Feldspath; der Gegensatz in der Ausbildung der Erdrinde bestehe im Granit und Urkalk, die Uebergangsformationen in den Flötzgebirgen und dem aufgeschwemmten Land. Er rühmt Werner, daß er auf die großen Zusammenhänge in den Formationen der Erdrinde bedacht war, er nennt auch Steffens, der in seinen früheren Schriften auf den wesentlichen Gegensatz der Kieselreihe und Kalkreihe hingewiesen habe, es war „einer seiner besten Blicke unter seinen so oft rohen und unausgebildeten Aeußerungen einer wilden und begrifflosen Phantasie".[2]

Das letzte, der Uebergang vom Flötzgebirge in aufgeschwemmtes Land, ist eine Vermischung und ebenso abstracte Lagerung von Thon, Sand, Kalk, Mergel, das ganz Formlose. Von den beiden entgegengesetzten Seiten der Kiesel- und der Kalkreihe in ihren äußersten Grenzen bilden sich die Uebergänge aus dem Reiche der unorganischen Natur in das der organischen, die Anfänge organischer Gebilde im geologischen Organismus: diese Uebergangsformen sind der Torf, der

[1] Abr. Gottlob Werner (1750—1817), seit 1775 Lehrer der Mineralogie und Bergkunde an der Bergakademie zu Freiberg in Sachsen. Seine „Neue Theorie über die Entstehung der Gänge" erschien 1791. — [2] Hegel. VII. Abth. I. B. Gliederung der Erde. § 340. Zus. S. 442—445.

sowohl mineralisch als vegetabilisch ist, und der Kalk, nicht der körnige, der als Marmor durch und durch mineralisch ist, sondern der weiter heraustretende Kalk, wie er theils dem Flötzgebirge, theils dem aufgeschwemmten Lande angehört und das Material bildet, aus dem das animalische Knochengerüste sich aufbaut.[1]

3. Die Belebung. Generatio aequivoca.

Der geologische Organismus nach seiner Ausgestaltung und Differenzirung in Land und Meer ist bereit, sich zu beleben und überall in punktuelles Leben auszubrechen. Die Entstehung des Lebens durch Erzeugung oder Gattungsproceß ist die Generation im eigentlichen und wahren Sinn, in der einen und alleinigen Bedeutung des Worts: generatio univoca, die man auch, da sie aus dem Keim des lebendigen Individuums hervorgeht, generatio ex ovo nennt, wogegen die Entstehung des Lebens aus den Potenzen der unorganischen Natur nur im uneigentlichen oder zweideutigen Sinne des Worts Erzeugung genannt werden kann und daher generatio aequivoca heißt. Von dieser ist hier die Rede, denn es muß jedem einleuchten, daß Individuen da sein müssen, um gleichartige Individuen erzeugen zu können, also die generatio aequivoca der generatio univoca oder ex ovo nothwendigerweise vorausgeht und dieselbe bedingt. „Das Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus, Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphorescirender Lebenspunkte im Meere. Die generatio aequivoca ist aber, als jenen objectiven Organismus außer ihr habend, eben dies, auf solches punktuelle, nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproducirende (ex ovo) — Organisiren beschränkt zu sein." „So fruchtbar die feste Erde ist, ebenso ist es das Meer und dieses noch in einem höheren Grade. Die allgemeine Weise der Belebung, welche Meer und Land zeigen, ist die generatio aequivoca, während die eigentliche Lebendigkeit zur Existenz eines Individuums ein anderes seiner Gattung voraussetzt (generatio univoca)."[2]

Das Meer ist von gallertartigem Schleim, den Anfängen vegetabilischen Lebens, von oben bis unten erfüllt, es leuchtet von zahllosen animalischen Lebendigkeiten; „es zeigt auf diese Weise ein Heer von

---

[1] Ebendas. S. 452—455. — [2] Ebendas. C. Leben der Erde. § 341. S. 455 bis 459.

Sternen, in Milchstraßen dicht zusammengedrängt, die so gut als die Sterne am Himmel sind, denn diese sind nur abstracte Lichtpunkte, jene aus organischen Gebilden. Dort ist das Licht in seiner ersten unverarbeiteten Rohheit, hier aus dem Animalischen und als Animalisches herausbrechend, wie das Leuchten des faulen Holzes, — eine Verglimmung der Lebendigkeit und Heraustreten der Seele". Hier folgt eine für die uns vertraute Persönlichkeit und Denkart Hegels sehr charakteristische Aussprechung. „Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen, wo die Haut in unendlich viel rothe Punkte ausschlägt, oder mit einem Ameisenhaufen, worin auch Verstand und Nothwendigkeit ist. In der That mache ich aus einem Concreten mehr als aus einem Abstracten, aus einer auch nur Gallerte bergenden Animalität mehr als aus dem Sternenheer."[1]

II. Der vegetabilische Organismus.[2]

1. Die Entwicklung als Metamorphose.

Die Erde ist fruchtbar, sie ist der Grund und Boden aller individuellen Lebendigkeit, welche auf ihr ist. „So ist der geologische Organismus nicht im Einzelnen, sondern nur im Ganzen lebendig: nur an sich lebendig, nicht in der Gegenwart der Existenz."[3] Die Pflanze ist eine lebendige Individualität, unter den irdischen Körpern der erste und niedrigste, an welchem die drei Lebensprocesse der Gestaltung, Assimilation und Fortpflanzung hervortreten. Die Pflanze steht in der Mitte zwischen dem mineralischen Krystall und der freien animalischen Gestalt; die geometrische Construction, welche den Krystall beherrscht, zeigt sich noch im Bau der Pflanze. „Der Verstand herrscht noch im geradlinigten Stil, wie überhaupt bei der Pflanze die gerade Linie noch sehr überwiegend vorhanden ist. Im Innern sind Zellen, theils wie Bienenzellen, theils länglich gestreckt, und deren Fasern, die sich zwar noch in Spirallinien zusammenwinden, aber dann selbst wieder in die Länge gehen, ohne sich in sich zur Rundung zu resumiren. Im Blatt ist die Fläche herrschend; die verschiedenen Formen der Blätter, der Pflanze sowohl als der Blume, sind noch sehr regelmäßig, und in ihren bestimmten Einschnitten und Zuspitzungen

[1] Ebendas. § 341. Zus. S. 460 u. 461. Vgl. § 268. Zus. S. 92. —
[2] Ebendas. Cap. II. Der vegetabilische Organismus. §§ 343—349. S. 470—549.
— [3] Ebendas. S. 471.

ist eine mechanische Gleichförmigkeit bemerkbar." „In der Frucht endlich herrscht die Rundung, aber eine commensurable Rundung, noch nicht die höhere Form der animalischen Rundung." Nicht bloß mit dem mineralogischen Krystall, sondern auch mit der physikalischen Polarität vergleicht Hegel die Construction der Pflanzen, deren Urform sich sogleich in die zwei entgegengesetzten, nach auf- und abwärts gekehrten Richtungen des Stengels und der Wurzel scheidet: „diese Diremtion des Einen nach zwei Seiten, nach der Erde, als dem Boden, des concreten Allgemeinen, dem allgemeinen Individuum, und nach dem reinen, abstracten Ideellen, dem Lichte, kann man Polarisiren nennen."[1]

Was aber den vegetabilischen Organismus vom animalischen unterscheidet, ist die wirkliche Individualität, die jenem noch mangelt, nämlich die untheilbare, selbstische Einheit, die Quelle der Selbstempfindung und Selbstbewegung (Ortsveränderung), kraft welcher Einheit das Thier als ein articulirter Leib, als ein differenzirtes Ganzes, als ein beseeltes Individuum hervortritt, so daß Wachsthum und Zunahme wesentlich Größenveränderungen sind, während das Wachsthum der Pflanze, da sich in ihm erst die Formen derselben in successiven Zuständen entwickeln, wesentlich in der Formveränderung besteht. Der Gestaltungsproceß der Pflanze ist eine Metamorphose, deren Subject, das Grundgebilde oder Grundorgan der Pflanze, eine Reihe von Bildungen und Umbildungen durchläuft. Alle organischen Theile der Pflanze sind demnach identisch, alles vegetabilische Wachsthum ist nur eine Vermehrung seiner selbst, alle Gestaltung der Pflanze nichts anderes als eine Vervielfältigung ihrer Individualität. „Der Proceß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjects ist ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjective Einheit von Gliedern ist; der Theil — die Knospe, der Zweig u. s. f. — ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die Differenz der organischen Theile nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen." „Das im Vegetabilischen herrschende Wachsthum ist nur Vermehrung seiner selbst als Veränderung der Form, während das animalische Wachsthum nur Veränderung der Größe ist, aber zugleich Eine Gestalt bleibt, weil die Totalität der Glieder in die Subjectivität aufgenommen

[1] Ebendas. § 345. Zus. S. 482—500. (S. 499.) § 346a. Zus. S. 505.

ist. Das Wachsthum der Pflanze ist Assimilation des Andern zu sich; aber als Vervielfältigung seiner ist diese Assimilation auch Außersichkommen. Es ist nicht Zusichkommen als Individuelles, sondern eine Vervielfältigung der Individualität, so daß die Eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen ist."[1]

Daß aber die Pflanzenformen in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit auf einen Grundtypus zurückgehen, dessen Modificationen sie sind, ist die Idee, welche Goethe erkannt und in seiner „Metamorphose der Pflanzen" (1790) ausgeführt hat. Er nannte diesen Grundtypus, woraus durch Ausdehnung und Zusammenziehung die zahllosen Formen der Pflanzenwelt herzuleiten sind, die Urpflanze. Das ist auch ein Urphänomen. „Goethes Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelnheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gerissen hat. Die Identität der Organe ist in der Kategorie der Metamorphose überwiegend; die bestimmte Differenz und die eigenthümliche Function der Glieder, wodurch der Lebensproceß gesetzt ist, ist aber die andere nothwendige Seite zu seiner substantiellen Einheit."[2]

2. Monokotyledonen und Dikotyledonen.

Das Außersichgehen der Pflanze in mehrere Individuen ist zugleich eine ganze Gestalt, eine organische Totalität, die in ihrer Vollständigkeit Wurzel, Stamm, Aeste, Zweige, Blätter, Blüthe, Frucht hat; das Interesse Goethes aber geht darauf, zu zeigen, wie alle diese differenten Pflanzentheile ein einfaches, in sich geschlossen bleibendes Grundleben sind, und alle Formen nur äußerliche Umbildungen eines und desselben identischen Grundwesens, nicht nur in der Idee, sondern auch in der Existenz bleiben. Die Theile existiren als an sich gleiche, und Goethe faßt den Unterschied nur als ein Ausdehnen oder Zusammenziehen. Auf diese Weise zeigt sich in der ganzen Production der Pflanze dieselbe Gleichartigkeit und einfache Entwicklung, und diese Einheit der Form ist das Blatt. Die Entwicklung beginnt mit dem Keim, aus dem die Samenläppchen (Kotyledonen) als Blätter noch roher und unausgearbeiteter Art hervorgehen, dann der Stengel mit seinen Knoten, die Stengelblätter, deren mehrere sich am Endpunkte des Stengels um eine Achse versammeln und den

[1] Ebendas. § 343. S. 470. Zus. S. 472. — [2] Ebendas. § 345. S. 482.

Kelch bilden, der aus Blättern, um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt versammelten Stengelblättern, besteht; aus dem Kelch entsteht die Krone, die Blüthen- und Blumenblätter, woraus die Befruchtungsorgane, die Staubwerkzeuge, Staubfäden und Staubbeutel (Filamente und Antheren) sich entwickeln. Ebenso lassen sich die Früchte als Umbildungen des Blattes aufzeigen. Dies sind die Hauptgedanken der goetheschen Pflanzenmetamorphose.[1]

Im Keim liegt die Pflanze, noch verhüllt, und muß ins Erdreich gelegt werden, um seine Kraft zu entfalten und die Metamorphose hervorzuzaubern. Der Pflanzer gleicht dem Aladdin, der im Besitz einer Wunderlampe ist und durch deren Berührung den mächtigen Geist herbeiruft, der ihm dient. Dieser Magus ist die Erde mit ihren Elementen, Licht, Luft, Wasser und Erde. Unbildlich zu reden: dieser Zauberer ist die Idee des Lebens selbst, d. h. der Begriff. „Der Keim ist das Unenthüllte, welches der ganze Begriff ist, — die Natur der Pflanze, die aber noch nicht als Idee ist, da sie noch ohne Realität ist. Das Samenkorn ist so, um der Unmittelbarkeit seiner Individualität willen, ein gleichgültiges Ding, es fällt in die Erde, welche für es die allgemeine Kraft ist. Das Bergen des Samenkorns in die Erde ist daher eine mystische, magische Handlung, welche andeutet, daß geheime Kräfte in ihr sind, die noch schlummern." „Der Magier, der diesem Korn, das ich mit der Hand zerdrücke, einen ganz anderen Sinn giebt, — er, welchem eine rostige Lampe ein mächtiger Geist ist, — ist der Begriff der Natur; das Korn ist die Macht, welche die Erde beschwört, daß ihre Kraft ihm diene."[2]

Der Begriff und der Charakter des Lebens wie der Lebensstufe offenbart sich in der Art und Weise, wie die Theile des Individuums sich zu einander und zum Ganzen verhalten, ob sie gleichartig oder verschiedenartig sind, ob das Individuum sich nur wiederholt oder wahrhaft differenzirt. In dieser Beziehung ist ein Wort Goethes in seinen Beiträgen „Zur Morphologie" (1817) so erleuchtend wie einleuchtend, es ist ganz im Geist der hegelschen Lehre und mit Recht in ihrer Naturphilosophie angeführt worden. „Je unvollkommener ein Geschöpf ist, desto mehr sind die Theile einander ähnlich und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf ist, desto unähnlicher werden die Theile einander. In jenem Falle ist das

---

[1] Ebendas. § 345. Zus. S. 489—499. — [2] Ebendas. § 346. a. Zus. S. 503.

Ganze den Theilen mehr oder weniger gleich; in diesem das Ganze den Theilen unähnlich. Je ähnlicher die Theile einander sind, desto weniger sind sie einander subordinirt. Die Subordination der Theile deutet auf ein vollkommeneres Geschöpf."[1] Eben darin besteht die Vollkommenheit des Thiers gegenüber der Pflanze. So hat auch Leibniz gedacht. So denkt auch Darwin, wir wollen auch den Aristoteles nennen und an seine Unterscheidung zwischen den ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ erinnern.

Alle Entfaltung ist fortschreitende Unterscheidung, Differenzirung oder Diremtion. Die erste nach außen gerichtete Entfaltung des Samenkorns ist die Diremtion zwischen Blatt und Wurzel; zwischen beiden als der ersten Diremtion ist der Stengel. Es ist hier nicht von unentwickelten Pflanzenformen, wie Flechten, Moosen, Schwämmen u. s. f. die Rede, sondern von den entwickelten. Ob nun die zweifache Diremtion nach außen geschieht, die erste in Blatt und Wurzel, die zweite in Blatt und Stengel, das hängt davon ab, ob das Blättchen, welches der Keim hervortreibt, das Samenläppchen (κοτυληδών, cotyledon) ein einfaches ist oder ein gedoppeltes. Darauf beruht der große Unterschied der Monokotyledonen, wie Zwiebeln, Gräser, Palmen u. s. f., und der Dikotyledonen, welchen Unterschied in dieser seiner Bedeutung Linné noch nicht erkannt und hervorgehoben, sondern erst die französischen Botaniker B. und A. de Jussieu eingeführt haben, um an die Stelle des künstlichen, auf der Vergleichung, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Merkmale beruhenden Pflanzensystems ein natürliches zu setzen, das sich auf Genealogie und Herkunft, d. h. auf Verwandtschaft gründet. So entsteht die Eintheilung der Pflanzenwelt in Monokotyledonen und Dikotyledonen. Ein Beispiel jener ist die Palme, an welcher die Blätter als Stamm und Aeste erscheinen, ein Beispiel dieser (Stengelarten) der Cactus, wo der Stengel mit dem Blatt eins bleibt und Stengel aus Stengel hervorgeht.[2]

Während die erste Diremtion sich sogleich auf den Proceß nach außen bezieht, indem die Wurzel mit der Erde, das Blatt mit Luft und Licht in Wechselbeziehung steht, so ist die nähere, nach innen gerichtete Diremtion das Sichscheiden der Pflanze in die Holzfaser oder das thätige Spiralgefäß und die anderen Gefäße. Mit dem Gestaltungsproceß ist unmittelbar der zweite sich nach außen specificirende Proceß

---

[1] Ebendas. S. 472. Anmkg. — [2] Ebendas. S. 507.

verknüpft: die Assimilation. Der Same keimt nur, von außen erregt, und die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist (wie schon gesagt) selbst Diremtion in die Richtung nach Erde und Wasser und in die nach Licht und Luft: in die Einsaugung des Wassers und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Assimilation desselben. Die Rückkehr in sich, in welcher die Assimilation sich beschließt, hat das Selbst nicht in innerer subjectiver Allgemeinheit gegen die Aeußerlichkeit, nicht als Selbstgefühl zum Resultat; die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen Selbst, hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. Insich nimmt sie sich aus ihm die specifische Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt.[1] Wie ein menschliches Individuum im Verhältniß zum Staate, als seiner sittlichen Substantialität, seiner absoluten Macht und seinem Wesen, eben in dieser Identität selbstständig und für sich wird, reift und wesentlich wird: so giebt sich die Pflanze im Verhältniß zum Licht ihre Particularität, specifische und kräftige Bestimmtheit in sich selbst. Besonders im Süden sind diese Arome vorhanden; eine Gewürzinsel riecht viele Meilen weit im Meere und entfaltet eine große Pracht der Blumen.[2]

Die Ernährung (Assimilation) der Pflanze besteht in der Aufnahme derjenigen Stoffe, aus welchen sich der Körper der Pflanze und dessen Säfte bilden, und in der Ausscheidung des Untauglichen und Ueberflüssigen, in der Einsaugung und Absonderung. Die Einsaugungsorgane sind Wurzel und Blatt, die Absonderungs- und Ausdünstungsorgane die Blätter; das Wasser wird im Innern der Pflanze in seine Bestandtheile zersetzt und der Sauerstoff unter dem Einfluß des Sonnenlichtes durch die Blätter, diese Lungen der Pflanze, wieder abgesondert und der Atmosphäre zurückgegeben, d. h. die Pflanzen athmen bei Tage ihren Sauerstoff aus; sie saugen aus der Luft die Kohlensäure ein, zersetzen sie in Kohlenstoff und Sauerstoff und athmen bei Nacht Kohlenstoffgas aus. „Die äußere Natur, wozu sich die Pflanze verhält, sind die Elemente, nicht das Individualisirte. Die Pflanze verhält sich zum Licht, zur Luft, zum Wasser." „Daß in dem Luftproceß die Pflanze die Luft in sich bestimmt, erscheint so, daß

[1] Ebendas. § 346. a. Zus. S. 508. — B. Assimilationsproceß. § 347. S. 525. — [2] Ebendas. S. 529.

die Pflanze die Luft als ein bestimmtes Gas wieder von sich giebt, indem sie durch das Aneignen das Elementarische differenzirt. Dieser Proceß streift am tiefsten an das Chemische an. Die Pflanzen dünsten aus, sie verwandeln die Luft in Wasser und umgekehrt das Wasser in Luft. Dieser Proceß ist das Ein- und Ausathmen. Bei Tage haucht die Pflanze Sauerstoffgas, bei Nacht Kohlenstoffgas aus.[1]

Das Selbst als das eigentliche Subject durchläuft eine Entwicklung, in der es zu sich zurückkehrt. Eben in dieser Rückkehr zu sich besteht der Charakter des subjectiven Lebens, welcher der Pflanze fehlt, nicht aus Mangel, sondern vermöge ihrer Wesenseigenthümlichkeit, sie schreitet von Knospe zu Knospe fort, ihre Formen immer von neuem wiederholend und reproducirend, ohne sich je zu vollenden. In diesem resultatlosen Fortsprossen besteht das Vegetiren, welches ins Endlose fortgeht.

3. Der Gattungsproceß.

Indessen giebt es auch in der Entwicklung der Pflanze einen gewissen Höhen- und Vollendungszustand, der das bloße Fortvegetiren hemmt und die Rückkehr zu sich bedeutet. Die Entwicklung der Pflanze geht vom keimenden Samenkorn durch Blüthe und Frucht zum neuen Samenkorn. „Aus dem ersten Keim ist die Pflanze durch das Lineare der Holzfaser und die Fläche des Blattes hindurch, in der Blume und der Frucht zur Gestalt der Rundung gekommen; das Vielfache der Blätter nimmt sich wieder in Einen Punkt zusammen. Als die ins Licht, ins Selbst erhobene Gestalt, ist es dann vornehmlich die Blume, der die Farbe zukommt. Die Blume riecht nicht bloß, wie die Baumblätter, wenn sie gerieben werden, sondern sie duftet von selbst. In der Blüthe tritt endlich die Differenzirung in Organe ein, die man mit den Sexualtheilen des Animalischen verglichen hat, und diese sind ein an der Pflanze selbst erzeugtes Bild des Selbsts, das sich zum Selbst verhält. Die Blume ist das sich einhüllende vegetabilische Leben, das einen Kranz um den Keim als inneres Product erzeugt, während sie vorher nur nach außen ging.“ „Die Pflanze gebiert somit nun ihr Licht aus sich als ihr eigenes Selbst, in der Blüthe, in welcher zunächst die neutrale grüne Farbe zu einer specifischen bestimmt wird. Der Gattungsproceß, als das Verhältniß des individuellen Selbst

[1] Ebendas. S. 528—535.

zum Selbst, hemmt als Rückkehr in sich das Wachsthum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe."[1]

Nun werden in der Pflanze männliche und weibliche Geschlechtstheile unterschieden: jene sind die Staubfäden und der Staubbeutel (Pollen), diese der Fruchtknoten (Germen) und das Pistill: in der Berührung zwischen dem Samenstaub und dem Pistill, in dem Bestäubtwerden dieses durch jenen besteht der vegetabilische Befruchtungs- oder Gattungsproceß. Was sich aber in dieser Art der Begattung zu einander verhält, sind Theile oder Organe, nicht aber Individuen. Mit vollem Recht redet man von männlichen und weiblichen Thieren, da hier das ganze Individuum durch sein Geschlecht bestimmt und charakterisirt ist; dieser Charakter ist um so ausgeprägter, je höher der animalische Organismus steht. In diesem Sinn giebt es keine männlichen und weiblichen Pflanzen; vielmehr muß man in diesem Sinn, d. h. durch Vergleichung mit und im Unterschiede von den Thieren die Pflanzen als geschlechtslos und ihre Befruchtung nur als „ein Analogon des Geschlechtsverhältnisses" betrachten. Es giebt Pflanzen, gerade die wichtigsten, welche getrennte Geschlechtsorgane haben, die einen die männlichen, die anderen die weiblichen: die sogenannten Diöcisten, wie Palmen, Hanf, Hopfen u. s. f.; es giebt eine Pflanzenklasse, welche beide Geschlechtsorgane, die männlichen und weiblichen, zugleich haben und Hermaphroditen sind, die Monöcisten, wie Melonen, Kürbisse, Haselnüsse, Tannen, Eichen u. s. f., endlich die Polygamen, die sowohl diöcistisch als hermaphrodisch (Zwitterblumen) zugleich sind. Eine weibliche Palme in Petersburg, die immer vergeblich geblüht hatte, war schon hundert Jahre alt, als sie durch den Samen einer männlichen Palme in Karlsruhe bestäubt wurde, und zwar mit glücklichem Erfolge.[2]

„Das eigentliche Geschlechtsverhältniß", sagt Hegel, „muß zu seinen entgegengesetzten Momenten ganze Individuen haben, deren Bestimmtheit in sich vollkommen, reflectirt, sich über das Ganze verbreitet. Der ganze Habitus des Individuums muß mit seinem Geschlecht verbunden sein. Erst wenn die inneren Zeugungskräfte die ganze Durchdringung und Sättigung erreicht haben, ist der Trieb des Individuums vorhanden und das Geschlechtsverhältniß erwacht. Was am Thiere von Haus aus geschlechtlich ist, nur sich entwickelt, zur Kraft kommt,

[1] Ebendas. § 347. Zus. S. 535. C. Gattungsproceß. § 348. S. 535 flgd. — [2] Ebendas. § 348. S. 538—540.

zum Trieb wird, aber nicht das Bildende seiner Organe ist, das ist in der Pflanze ein äußerliches Erzeugniß. Die Pflanze ist also geschlechtslos, selbst die Diöcisten, weil die Geschlechtstheile, außer ihrer Individualität, einen abgeschlossenen besonderen Kreis bilden.“ [1]

III. Der animalische Organismus. [2]

1. Pflanze und Thier.

Alles Leben ist Selbstbethätigung und darum seinem innersten Wesen nach Selbst oder Subject. Daß die Pflanze sich gestaltet, ernährt und fortpflanzt und doch nie zu sich selbst, sondern immer wieder außer sich kommt, daß sie wohl ein Sich, aber kein Selbst ist: darin besteht in der Pflanzennatur der innere Widerspruch, der sich in einer höheren Lebensstufe auflöst. Dieser höhere Organismus ist der animalische. Die Pflanze ist und hat kein Fürsich, sondern ist immer nach außen gerichtet und auf Anderes bezogen, sie ist auch in ihren höchsten Erscheinungsformen, in der Herrlichkeit ihrer Farben, ihres Duftes und ihrer Früchte dazu bestimmt, gesehen, gerochen, geschmeckt, mit einem Worte genossen zu werden, ihr ganzes Dasein geht auf in Sein für Anderes. Da sie kein Selbst ist, so hat sie auch keine Selbstsucht, keinerlei selbstsüchtige Begierden. In diesem ihrem Mangel besteht, was man poetisch die Naivität und Unschuld der Pflanzen nennt. „Die Pflanze ist ein untergeordneter Organismus, dessen Bestimmung ist, sich dem höheren Organismus darzubieten, um von ihm genossen zu werden. Wie das Licht an ihr Farbe als Sein für anderes, und sie ebenso als Luftform ein Geruch für anderes ist, so nimmt sich die Frucht als ätherisches Oel in das brennbare Salz des Zuckers zusammen und wird weinigte Flüssigkeit. Hier zeigt sich nun die Pflanze als der Begriff, der das Lichtprincip materialisirt und das Wässerige zum Feuerwesen gemacht hat.“ [3]

Das thierische Selbst hat den Charakter der Subjectivität, des Fürsichseins, der durchgängigen Beziehung auf sich selbst oder der Selbstbejahung, es ist sowohl das Princip als das Resultat, sowohl der Grund als der Gegenstand, sowohl das Subject als das Object seiner Lebensthätigkeit, was Hegel als „die Verdoppelung des Selbsts“ bezeichnet. „Der animalische Organismus ist also diese Verdoppelung der Subjectivität, die nicht mehr, wie bei den Pflanzen, verschieden

[1] Ebendas. S. 538 u. 539. — [2] Cap. III. Der thierische Organismus. §§ 350—376. S. 549—696. — [3] Ebendas. § 349. Zus. S. 549.

existirt, sondern so, daß nur die Einheit dieser Verdoppelung zur Existenz kommt."

Daher besteht im völligen Unterschiede von der Pflanze der Grundcharakter des thierischen Subjects und seiner Selbstbejahung darin, daß es sich findet, empfindet, fühlt und vorstellt, aber, eingeschränkt auf und in den Kreis seiner Individualität, diesen nicht durchbricht und darüber hinausgeht, nicht im Stande ist, sich zu denken, d. h. seiner selbst im Unterschiede von der Welt, also auch von seiner Individualität und Einzelnheit, d. h. seines Selbstes in seiner Allgemeinheit sich bewußt zu werden. Die Pflanze ist ein lebendiges Individuum, ein Selbst ohne Selbstempfindung und Selbstgefühl: darin besteht der Widerspruch ihres Daseins und ihrer unübersteiglichen Schranke. Das Thier ist oder hat Selbstempfindung und Selbstgefühl, aber kein Selbstbewußtsein: darin besteht der Widerspruch seines Daseins und seiner unübersteiglichen Schranke. Selbstbewußtsein ist Geist. Die Erhebung des animalischen Organismus zum Selbstbewußtsein oder zum geistigen Leben geschieht im Menschen: er ist das geistige Subject oder der subjective Geist.

Das thierische Selbst und dessen subjective Einheit ist in allen Theilen seines Leibes gegenwärtig: diese Gegenwart nennt man Seele; daher ist die Seele nicht räumlich zu fassen, denn es ist unmöglich, daß etwas in verschiedenen Theilen des Raumes zugleich da ist. „Es sind Millionen Punkte, in denen überall die Seele gegenwärtig ist, aber doch ist sie nicht an einem Punkte, weil das Außereinander des Raumes eben keine Wahrheit für sie hat. Dieser Punkt der Subjectivität ist festzuhalten; die anderen sind nur Prädicate des Lebens. Diese Subjectivität ist aber noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sie fühlt sich, schaut sich nur an"; — „sie ist sich nur in einem bestimmten besonderen Zustand gegenständlich und Negation jeder solchen Bestimmtheit, aber nicht darüber hinaus, wie auch der sinnliche Mensch sich in allen Begierden herumwerfen kann, aber nicht daraus heraus ist, um sich als Allgemeines denkend zu fassen".[1]

2. Die thierischen Processe und Functionen.

Diesem Begriff der thierischen Subjectivität gemäß ordnen sich die thierischen Lebensprocesse der Gliederung, Assimilation und Generation;

[1] Ebendas. § 350. Zus. S. 551.

ebenso die Functionen des thierischen Organismus, nämlich die Thätigkeiten der Selbstempfindung, der Selbstbewegung und der beständigen Wiedererzeugung des leiblichen Daseins: die Functionen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction; diese Functionen verleiblichen sich in den drei Systemen des thierischen Organismus: die Sensibilität im Nervensystem, die Irritabilität im Blutsystem, die Reproduction im Verdauungssystem. Die organischen Formen oder Elemente dieser drei Systeme sind: die Nervenfaser das der Sensibilität, die Muskelfaser das der Irritabilität, das Zellgewebe das der Reproduction. „Indem die Sensibilität als Nervensystem, die Irritabilität als Blutsystem, die Reproduction als Verdauungssystem auch für sich existiren, so läßt sich nach Treviranus' Biologie der Körper aller Thiere in drei verschiedene Bestandtheile zerlegen, woraus alle Organe zusammengesetzt sind: in Zellgewebe, Muskelfasern und Nervenmark, die einfachen abstracten Elemente der drei Systeme.

Aber diese Systeme sind ungetheilt, und jeder Punkt enthält alle drei in unmittelbarer Einheit. Jedes dieser Systeme hat sein organisches Centrum. Das der Sensibilität ist der Kopf, das der Irritabilität die Brust, das der Reproduction der Unterleib. Dazu kommen die Extremitäten zur mechanischen Bewegung und Ergreifung, die das Moment der sich nach außen unterschieden setzenden Einzelnheit ausmachen.[1]

3. Der thierische Leib und seine Gliederung.

Obwohl die drei organischen Systeme unmittelbar verknüpft sind und in durchgängiger Wechselwirkung stehen, so sind sie einander keineswegs gleichwerthig, sondern die Function der Reproduction (das vegetative Thierleben) ist den Functionen der Irritabilität und der Sensibilität und jene dieser untergeordnet. Entwicklung ist fortschreitende Differenzirung und Sonderung. Je weniger nun die Organe dieser drei Systeme gesondert sind, um so mehr hervortretend und herrschend ist die Reproduction, die niedrigste jener drei Systeme, welches auch der Pflanze zukommt, um so niedriger ist der animalische Organismus. „Die höheren Naturen des Lebendigen sind die, wo die abstracten Momente der Sensibilität und Irritabilität für sich hervortreten: das

[1] Ebendas. A. Die Gestalt. § 353. 1. Die Functionen des Organismus. S. 559—561. § 354. 2. Die Systeme der Gestalt. S. 561—563. § 355. 3. Die totale Gestalt. S. 582 flgd.

niedere Lebendige bleibt Reproduction, das höhere hat die tieferen Unterschiede in sich und erhält sich in dieser stärkeren Diremtion. Es giebt so Thiere, die nichts sind als Reproduction, — ein gestaltloses Gallert, ein thätiger Schleim, der in sich reflectirt ist, wo Sensibilität und Irritabilität noch nicht getrennt sind." [1]

Damit aber die Organe der drei Systeme in deutlicher plastischer Sonderung hervortreten, und (was dasselbe heißt) die totale Gestalt des Organismus sich in Kopf, Brust, Unterleib und Extremitäten abtheilt: dazu gehört ein festes, ruhendes Gerüst, von innen nach außen gerichtet, um Haut und Muskeln zu stützen und zu tragen, von außen nach innen gerichtet, um die centralen Nervenmassen des Gehirns und des Rückenmarks zu umschließen und zu bedecken. Dieses Gerüst ist das Knochensystem oder das Skelett, dessen Mitte das Rückgrat oder die Wirbelsäule ist. Schon hier erkennen wir, daß sich das Thierreich in zwei große Hauptklassen scheidet: die Wirbelthiere (vertebrata) und die Wirbellosen, die sich zu jenen verhalten als die niedere Thierwelt zu der höheren, deren höchste Ordnungen die der Säugethiere sind, aus denen der Mensch hervorgeht.

Aus dem gleichförmigen Typus des Knochenbaues erhellt der von der Natur geforderte Zusammenhang des Menschen mit dem Thierreich. Freilich wollten noch am Ende des vorigen Jahrhunderts die Anatomen den Menschen in Vergleichung mit den Wirbelthieren für eine osteologische Ausnahme gelten lassen, weil ihm ein kleiner Knochen fehle, der Zwischenknochen zwischen den beiden symmetrischen Hälften des Oberkiefers (os intermaxillare). Daß auch dieser Knochen im Bau oder Typus des Menschen nicht fehle, sondern vorhanden sei und zeitig mit dem Oberkiefer verwachse, war eine der glücklichsten Entdeckungen Goethes im Gebiete der vergleichenden Anatomie (1784), nicht durch Zufall gemacht, sondern nach der Richtschnur seiner von der Idee naturgemäßer Entwicklung geleiteten Grundanschauung.

Der Zwischenknochen gehört zu den Gesichtsknochen, die mit den Schädelknochen zusammenhängen. Den Schädelknochen liegt die Form des Rückenwirbels zu Grunde, und sie können darin auseinandergelegt werden. „Der Grundorganismus des Knochens ist der Rückenwirbel, und alles nur Metamorphose desselben, nämlich nach inwendig eine Röhre und deren Fortsätze nach außen. Daß dies die Grundform

[1] Ebendas. § 353. Zus. S. 560.

der Knochenbildung sei, hat besonders Goethe mit seinem organischen Natursinn gesehen und die Uebergänge vollkommen verfolgt, in einer schon 1785 verfaßten Abhandlung, die er in seiner Morphologie herausgab." „Goethe zeigt (und es ist eine der schönsten Anschauungen, die er gehabt hat), daß die Kopfknochen ganz nur aus dieser Form herausgebildet sind: das os sphenoideum, das os zygomaticum (das Jochbein), bis zum os bregmatis, dem Stirnbein, welches der Hüftknochen im Kopfe ist." „Der Rückenwirbel ist der Mittelpunkt des Knochensystems, der sich in die Extreme des Schädelknochens und der Extremitäten dirimirt und sie zugleich verbindet: dort die Höhlung, die sich durch Vereinigung der Flächen zur Rundung nach außen schließt, hier das in die Länge gestreckte Hinausgehen, das in die Mitte tritt und sich wesentlich durch Cohäsion an die Längen der Muskeln befestigt."[1]

4. Das Nervensystem und der Blutumlauf.

Das Leben des animalischen Organismus, da er selbstischen oder subjectiven Wesens ist, d. h. in allen seinen Processen und Functionen sich zum Gegenstand hat, muß in seinen Beziehungen nach außen sich immer wieder auf sich zurückbeziehen und auf sich zurückgehen und bildet nothwendigerweise einen Kreislauf in jedem seiner drei Systeme. Das organische Gebilde der Sensibilität ist das Nervensystem, das sich von den Centralorganen des Gehirns und Rückenmarks durch den ganzen Körper ausbreitet und verzweigt, sowohl in der Richtung von außen nach innen, als in der von innen nach außen: in der ersten Richtung laufen die Empfindungsnerven (die sensibeln), in der zweiten die Bewegungsnerven (die motorischen). Der englische Anatom Charles Bell hatte die wichtige, von Hegel zwar erlebte, aber in seiner Naturphilosophie nicht verwerthete Entdeckung gemacht, daß aus den vorderen Wurzeln des Rückenmarks die motorischen, aus den hinteren die sensibeln Nerven entspringen. Diese leiten die Empfindung, jene die willkürliche Bewegung; beide Nervenarten, da sie in den Centralorganen des Gehirns und des Rückenmarks wurzeln, bilden das centrale

[1] Ebendas. § 354. Zus. S. 566 u. 567. „Oken, dem Goethe seine Abhandlung mittheilte, hat ihre Gedanken in einem Programm, das er darüber schrieb, als sein Eigenthum ausgekramt und so den Ruhm davon getragen" (1807). In dem Anblick eines Schaafschädels auf dem Lido in Venedig fand Goethe seine Entdeckung bestätigt (1790). — Vgl. über den Bau des Leibes mein Werk über Schopenhauer. (Jub. 2. verm. Aufl.) Buch I. Cap. IX. S. 295—301.

Nervensystem im Dienste der Sensibilität und Irritabilität, diesen animalischen Lebensthätigkeiten im vorzüglichen Sinne des Worts, während das sogenannte vegetative oder sympathische Nervensystem, welches aus kleinen Nervenknoten (Ganglien) besteht, besondere Nervencentra bildet, welche die Thätigkeiten der Reproduction leiten, die unwillkürlichen Leibesactionen, wie das Athmen, den Blutumlauf, die Verdauung, die Absonderung, Fortpflanzung u. s. f. „Man kann die Ganglien als kleine Gehirne im Unterleibe betrachten, welche aber nicht absolut unabhängig für sich, d. h. außer Verbindung mit den Nerven sind, die unmittelbar mit dem Gehirn und den Rückenmarksnerven zusammenhängen, aber zugleich sind sie selbständig und unterscheiden sich von diesen in Function und Structur." „In dem Zustande des Somnambulismus, wo die äußeren Sinne kataleptisch erstarrt sind und das Selbstbewußtsein innerlich ist, fällt diese innere Lebendigkeit in die Ganglien und in das Gehirn dieses dunkeln unabhängigen Selbstbewußtseins." Der französische Physiologe Bichat, welchen Hegel anführt, theilt in seinen «Nouveaux éléments de physiologie» (1822) das System der Ganglien ein in die des Kopfes, des Halses, des Thorax, des Abdomens und des Beckens. „Sie befinden sich also im ganzen Körper, vorzüglich jedoch in den Theilen, die zur inneren Gestaltung gehören, vornehmlich im Unterleibe. Durch Zusammenhänge unter sich bilden sie den sogenannten sympathischen Nerven, unter dessen Complexen der größte das Sonnengeflecht (plexus solaris) ist im obersten Theil der Bauchhöhle."[1]

Der große innere Kreislauf der Individualität ist der Blutumlauf, dessen Centralorgan das Herz ist und dessen peripherische Organe die Gefäße oder Adern. Wie alle Nahrungsmittel sich in Blut verwandeln, so ist es auch das Preisgegebene, aus dem alles seine Nahrung nimmt. Das Blut ist diese unendliche, ungetheilte Unruhe des Aussichheraustretens, während der Nerv das Ruhige, Beisichbleibende ist. Die unendliche Vertheilung und dieses Auflösen des Theilens und dieses Wiedertheilen ist der unmittelbare Ausdruck des Begriffs, den man hier, sozusagen, mit Augen sieht. Man findet im Herzen keinen Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulsirt. Als die absolute Bewegung, das natürlich lebendige Selbst, der Proceß selbst, wird das

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 354. Zus. S. 569 u. 570.

Blut nicht bewegt, sondern ist die Bewegung. Alle mechanischen Erklärungen der Physiologen sind unzureichend. Das Herz bewege das Blut, und die Blutbewegung sei wieder das Bewegende des Herzens; dies ist aber ein Kreis, ein perpetuum mobile, das sogleich stille stehen müßte, weil die Kräfte im Gleichgewicht sind. Eben darum ist vielmehr das Blut selbst das Princip der Bewegung; es ist der springende Punkt, durch den die Zusammenziehung der Arterien mit dem Nachlassen der Herzventrikel zusammenfällt. Diese Selbstbewegung ist nichts Unbegreifliches, Unbekanntes, außer wenn Begreifen in dem Sinne genommen wird, daß etwas anderes, die Ursache, aufgezeigt worden, von der es bewirkt wird. Das ist aber nur die äußere, d. h. gar keine Nothwendigkeit. Die Ursache ist selbst wieder ein Ding, nach dessen Ursache wieder zu fragen ist und so fort immer zu etwas anderem in die schlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit ist, das Allgemeine, den Grund, das Einfache, welches die Einheit Entgegengesetzter ist, und daher das Unbewegbare, das aber bewegt, zu denken und vorzustellen. Dies ist das Blut, das Subject, das so gut als der Wille eine Bewegung anfängt.[1]

Die Blutmasse circulirt im ganzen Organismus und durchströmt alle seine Glieder, indem sie durch den einen Theil seiner Kanäle nach außen getrieben oder vom Herzen weggeführt und durch den anderen wieder nach innen getrieben oder zum Herzen zurückgeführt wird: die wegführenden Gefäße sind die Arterien (Schlagadern), die zurückführenden die Venen (Blutadern); jene verzweigen sich bis in die feinsten Capillargefäße (Haarröhrchen) und gehen durch diese in die Venen über. Das Blut, welches vom Herzen aus alle Glieder des Organismus durchströmt, ist das arterielle, hellrothe; das Blut, welches von den Gliedern des Organismus zum Herzen zurückströmt, ist das venöse, dunkelrothe. In dieser Bewegung vom Herzen aus und zum Herzen zurück durch die Arterien, Capillargefäße und Venen besteht der große Kreislauf des Blutes. In der Bewegung vom Herzen durch die Lungenarterien zu den beiden Lungenflügeln und die Capillargefäße der Lunge und die Lungenvenen zum Herzen zurück besteht der kleine Kreislauf, auf welchem Wege das Blut durch die Lungen und deren Einathmung aus der Atmosphäre den Sauerstoff und die hellrothe Farbe empfängt. „Die Lunge ist das animalische

[1] Ebendas. S. 575—578.

Blatt, welches sich zur Atmosphäre verhält und diesen sich unterbrechenden und herstellenden, aus- und einathmenden Proceß macht." „Lungen- und Leberproceß stehen in der engsten Verbindung mit einander; der flüchtige, ausschweifende Lungenproceß mildert die Hitze der Leber, diese belebt jenen." „In diese zwei Processe dirimirt sich das Blut. Sein realer Kreislauf ist also, dieser dreifache Kreislauf zu sein: einer für sich selbst, der andere der Kreislauf der Lunge, der dritte der Leber. In jedem ist ein eigener Kreislauf, indem das, was im Lungenkreislauf als Arterie erscheint, im Pfortadersystem als Vene erscheint, und umgekehrt im Pfortadersystem die auftretenden Venen als Arterien. Dieses System der lebendigen Bewegung ist das dem äußeren Organismus entgegengesetzte, es ist die Kraft der Verdauung."[1]

Die Blutbereitung geschieht durch die Ernährung, die darin besteht, daß die ernährenden Stoffe von außen aufgenommen und dem Organismus durch dessen eigene Kraft und Thätigkeit angeeignet oder assimilirt werden: sie werden im Magen zu Speisebrei (Chymus) verarbeitet und verdaut, in den Darmkanälen wird die Verdauung vollendet, das Unbrauchbare abgesondert und ausgeschieden, das Brauchbare in Nahrungs- oder Milchsaft (Chylus) verwandelt und dem Blute mitgetheilt. „Der Chylus, dies Product des Bluts, kehrt ins Blut zurück: es hat sich selbst erzeugt. Dies ist der große innere Kreislauf der Individualität, dessen Mitte das Blut selbst ist, denn es ist das individuelle Leben selbst. Das Blut führt nicht Materien zu, sondern ist die Belebung eines jeden Gliedes, dessen Form die Hauptsache ist, und dies thut nicht nur die Arterie, sondern eben das Blut als dieses Gedoppelte, als Vene und Arterie. So ist das Herz allenthalben und jeder Theil des Organismus nur die specificirte Kraft des Herzens selbst."[2]

Die Centra der Reproduction sind der Magen und der Darmkanal. „Unmittelbar ist der Magen diese verdauende Wärme überhaupt und der Darmkanal die Entzweiung des Verdauten in ganz Unorganisches, Abzuschcidendes und in vollkommen Animalisirtes, welches ebenso die Einheit der bestehenden Gestalt als der Wärme des Auflösens ist, — das Blut. Die einfachsten Thiere sind nur ein Darmkanal."[3]

---

[1] Ebendas. § 354. Zus. S. 573. — [2] Ebendas. S. 575, 580. — [3] Ebendas. S. 582. Vgl. §§ 363 u. 364. S. 614—637.

Hegel unterscheidet die Assimilation als theoretischen Proceß, als praktisches Verhältniß und als Bildungstrieb oder Instinct. Der theoretische Proceß der Aneignung ist die Empfindung, die sich zur Vielsinnigkeit entwickelt. Die Sinne erheben sich vom Gefühl zu Geruch und Geschmack, zu Gesicht und Gehör. Das Gefühl als solches ist der Sinn der mechanischen Sphäre: der Schwere, Cohäsion und Wärme. Geruch und Geschmack sind die Sinne „der besonderen Luftigkeit“ und „der realisirten Neutralität des concreten Wassers“; Gesicht und Gehör sind die Sinne der Idealität, ebenfalls gedoppelt, denn die Idealität ist die Manifestation sowohl des Aeußerlichen für Aeußerliches als der Innerlichkeit: jene ist das Licht und die Farben, diese der Ton.[1]

Da der thierische Organismus der Welt zu seinem Dasein bedarf und als selbstische Einzelnheit sie von sich ausschließt und ihr gegenübersteht, so fühlt er, daß sie ihm mangelt. Bedürfniß ist das Gefühl des Mangels und der Trieb ihn aufzuheben. Dieser Trieb geht auf bestimmte Objecte, deren er bedarf, die ihn deshalb erregen, und gegen welche er gespannt ist. „Nur ein Lebendiges fühlt Mangel, denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation für ein drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in Einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein Solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subject; dies macht seine Unendlichkeit aus.“ Treffende und tiefsinnige Worte, die zu einer erhabenen Betrachtung führen, welche allem Pessimismus zuwiderläuft. „Im Leben selbst ist der Mangel, doch ist er ebenso auch aufgehoben, weil es die Schranke als Mangel weiß. Es ist so das Vorrecht höherer Naturen, Schmerz zu empfinden; je höher die Natur ist, desto mehr Unglück empfindet sie. Der große Mensch hat ein großes Bedürfniß und den Trieb, es aufzuheben. Große Handlungen kommen nur aus tiefem Schmerze des Gemüths hervor; der Ursprung des Uebels u. s. f. hat hier seine Auflösung.“[2]

Das animalische Bedürfniß und der mit ihm identische Trieb wollen befriedigt sein. Die Art und Weise, wie der thierische Organis-

[1] Ebendas. § 358. S. 598—602. — [2] Ebendas. § 359. Zus. Das praktische Verhältniß. S. 602—606.

mus sich diese Befriedigungen verschafft, nennt Hegel sein praktisches Verhältniß. Solche Triebe sind Hunger und Durst, solche Befriedigungen der Genuß der Nahrungsmittel, die Ernährung, Verdauung, Excretion und Assimilation, wovon wir schon in der Kürze gehandelt haben. Bedürfnisse und Triebe gründen sich auf die Erregbarkeit und Erregungszustände des animalischen Organismus, die aber weit concreter zu fassen sind, als in der sogenannten Erregungstheorie von seiten der Naturphilosophie in ihrem Zusammenhange mit der Brown'schen Schule in der Medicin geschehen; da war die Rede von dem abstracten Gegensatze der Receptivität und des Wirkungsvermögens, die als Factoren in umgekehrtem Verhältniß der Größe mit einander stehen sollten, und von deren quantitativen Unterschieden der Erhöhung und Verminderung, Stärkung und Schwächung u. s. f. „Eine Theorie der Medicin, die auf diese dürren Verstandesbestimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet, und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verirrung lag in dem Grundirrthum, daß, nachdem das Absolute als die absolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven bestimmt worden war, alle Bestimmungen nun nur ein quantitativer Unterschied sein sollte." Die Polemik, wie man sieht, geht direct gegen Schelling und seine Anhänger von der Brown'schen Schule in der Medicin.[1]

Es handelt sich in dem praktischen Verhalten des thierischen Organismus um solche qualitativen und concreten Erregungszustände, die durch Objecte bestimmt sind, durch solche Objecte, welche zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nothwendig dienen, daher unwillkürlich ergriffen werden, wenn sie vorhanden sind, und unwillkürlich gebildet werden, wenn sie nicht vorhanden sind. Deshalb ist eine besondere und wundersame Form jenes praktischen Verhaltens der thierische Bildungstrieb, nicht der im System der Reproduction thätige, von welchem Blumenbach redet, sondern der productive, künstlerisch werkthätige, der in den sogenannten Kunsttrieben der Thiere besteht und gerade die wundersamsten Werke thierischer Instincte ausführt. Alle diese Werke dienen zur Erreichung und Erfüllung thierischer Lebenszwecke, welche, wie Aristoteles und Kant bewiesen haben, innere Zwecke sind, d. h. solche, die allem Bewußtsein und aller Reflexion vorausgehen, daher

[1] Ebendas. S. 602—604. Vgl. Meine Gesch. d. neuern Philos. (Jubil.-Ausg.) Bd. VII. (Schelling. 2. Aufl.) Buch II. Abschn. II. Cap. X. S. 341 flgd.

alles Ueberlegen, alles Wählen und Zögern völlig von sich ausschließen. Eben darin besteht das Wesen des thierischen Instincts. Das instinctive Handeln ist vollkommen zweckmäßig und vollkommen reflexionslos, es führt bestimmte Zwecke aus, ohne sie vorzustellen, es bildet diese Werke ebenso sicher und ebenso bewußtlos, wie das Thier seinen eigenen Leib gestaltet und gliedert. „Der Instinct ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zweckthätigkeit.“[1]

Der Verstand kann nur unterscheiden, entgegensetzen, beziehen, aber nicht die Einheit der Gegensätze begreifen, nicht den Selbstzweck, nicht das Leben; er versteht nur die äußere Zweckmäßigkeit, nicht die innere, daher kann er auch über den thierischen Instinct und seine Werke sich nur verwundern. „Der Verstand will mehr wissen als die Speculation und sieht hoch auf sie herab, aber bleibt immer in der endlichen Vermittelung und kann die Lebendigkeit als solche nicht erfassen.“[2]

Da die thierischen Instincte oder Kunsttriebe ihre Zwecke mit vollkommener Sicherheit ausführen, aber keineswegs vorstellen, so sind sie auch nicht in dem höheren, mit gesteigerten Vorstellungskräften sich der Reflexion annähernden Thierreich einheimisch, sondern in dem niederen. „Als Kunsttrieb ist dieser Begriff aber nur das innere Ansich des Thieres, nur der bewußtlose Werkmeister; erst im Denken, beim menschlichen Künstler, ist der Begriff für sich selbst. Cuvier sagt daher, je höher hinauf die Thiere stehen, desto weniger haben sie Instinct, die Insecten am meisten.“[3]

5. Die Gattungen und die Arten des Thierreichs.

Das Verdienst, in den Gattungen und Arten der Thierwelt den aufsteigenden Stufengang oder die Entwicklung von der niedrigsten bis zur höchsten Organisation erkannt zu haben, gebührt der vergleichenden Anatomie, einer der wichtigsten unter den empirischen Wissenschaften und selbst gegenwärtig in der fruchtbarsten Entwicklung

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 360. S. 601. Vgl. § 365. 3. Der Bildungstrieb. — [2] Ebendas. § 365. Zus. S. 634. — [3] Ebendas. S. 636. — Als die erste Form der thierischen Kunsttriebe nennt Hegel diejenigen Werke, wodurch das Thier sich seine Umgebungen anpaßt, wie das Bauen der Nester, Höhlen Lager u. s. f., die Wanderungen nach einem ihren Lebenszwecken passenden Klima, die Migrationen der Vögel und Fische, das Vorrathsammeln für den Winter u. s. f.; die andere Seite des Kunsttriebes ist die Bereitung der Waffen zum Fang der Beute, wie das Netz der Spinnen u. s. f.

begriffen. Wie gegen das künstliche System der Merkmale, welches von Linné herrührt, die französischen Botaniker de Jussieu das natürliche System der Verwandtschaft und Herkunft in die Erkenntniß des Pflanzenreichs eingeführt, so haben dieselbe Bedeutung in der Erkenntniß des Thierreichs die französischen Zoologen Lamarck, durch seine «Philosophie zoologique» (1809), der Vorläufer Darwins, und Cuvier, „der große Stifter der vergleichenden Anatomie", auf dessen Untersuchungen über die fossilen Knochen der Vierfüßler (Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes, 1812) sich Hegel ausdrücklich bezieht, besonders auf den Discours préliminaire. Um aus den fossilen Resten den Knochenbau, das Skelett, den Charakter des Thieres, aus diesen Fragmenten gleichsam den Text des Organismus zu erkennen, ist der einzige Weg, der zum Ziele führt, die vergleichende Anatomie. Diesen Weg ging Cuvier und gewann sich die Einsicht: „Aus einem Knochen erkenne ich das ganze Thier". Nunmehr ist das Wort «ex ungue leonem» zur Wissenschaft erhoben und gilt nicht bloß vom Löwen.[1]

Schon Aristoteles in seiner Thiergeschichte hatte das Thierreich in zwei große Classen getheilt: solche, die Blut haben (ἔναιμα), und solche, die keines haben (ἄναιμα); er hatte die beiden Classen auch anatomisch unterschieden: die Thiere der ersten Classe haben ein Rückgrat (ῥάχις), die der anderen haben keines. Nach Aristoteles gelten zwei Eintheilungsgründe: das Blut und die Knochen. Die Thiere mit Blut sind die Wirbelthiere, die Thiere ohne Blut die Wirbellosen. Lamarck kam auf Aristoteles zurück und machte dessen zweiten Eintheilungsgrund zum alleinigen, er unterschied das Thierreich in zwei Classen: die Thiere mit und ohne Rückenwirbel (avec vertèbres und sans vertèbres). Cuvier vereinigte beide Eintheilungsgründe des Aristoteles, indem er das Blut gleichsetzte dem rothen Blut: die Thiere mit Rückenwirbel haben rothes Blut, die anderen weißes Blut und kein innerliches Skelett oder wenigstens nur ein ungegliedertes, oder auch ein articulirtes, aber äußerliches. Wie Jussieu in das Pflanzensystem den großen und durchgreifenden Unterschied der Monokotylebonen und Dikotylebonen eingeführt hat, so Lamarck in das System des Thierreichs den ebenso bedeutungsvollen der Wirbelthiere und der Wirbellosen.[1]

[1] Ebendas. § 370. 2. Die Gattung und die Arten. S. 648—650. (Hegel schreibt „Lamarque".)

Die Ordnungen der Wirbelthiere sind in absteigender Stufenreihe die Säugethiere, die Vögel, die Fische und die Amphibien; die der Wirbellosen die Weichthiere (Mollusken), die Schalthiere (Crustaceen), die Insecten und Würmer, die Infusorien und die Polypen. Nach Lamarck haben die wirbellosen Thiere vierzehn Ordnungen. Die Wirbelthiere theilen sich am einfachsten nach den Elementen der unorganischen Natur, nämlich der Erde, der Luft und des Wassers ein, indem sie entweder Landthiere oder Vögel oder Fische sind.[1]

Da der animalische Organismus ein Ganzes bildet, ein einiges und geschlossenes System, so müssen sämmtliche Theile einander entsprechen und durch Wechselwirkung auf einander zu derselben Endthätigkeit beitragen, wie Cuvier in dem schon genannten «Discours préliminaire» einleuchtend darthut: „Wenn die Eingeweide eines Thieres so organisirt sind, daß sie nur frisches Fleisch verdauen können, so müssen auch die Kinnladen darnach eingerichtet sein, die Beute zu verschlingen, die Klauen zum Packen und Zerreißen, die Zähne zum Abbeißen und Zertheilen des Fleisches. Ferner muß das ganze System der Bewegungsorgane geschickt sein, um die Thiere zu verfolgen und zu erreichen, ebenso die Augen, um sie von weitem zu erblicken. Die Natur muß selbst in das Gehirn des Thieres den nöthigen Instinct gelegt haben, sich zu verbergen und seinen Opfern Schlingen zu legen. Dies sind die allgemeinen Bedingungen der fleischfressenden Thiere, jedes derselben muß sie unfehlbar in sich vereinen." Ebenso leuchtet ein, daß die Thiere, welche Hufe haben, Vegetabilien fressen müssen, da ihnen die Klauen zum Ergreifen anderer Beute fehlen u. s. f.[2]

6. Das angstvolle Dasein. Die schlechten Werke der Natur.

Jedes Thier ist ein einzelnes, ausschließendes Selbst, in beständigem Kampf um sein Dasein, den Mächten der äußeren Natur, dem Andrang der Elemente, den Angriffen anderer Thiere preisgegeben, überall umringt von Umständen und Zufälligkeiten, die seine Existenz bedrohen, verkümmern, verderben; es ist allerhand Monstrositäten ausgesetzt, je entwickelter es ist, um so mehr, der Mensch am meisten. Diese Betrachtung veranlaßt unseren Philosophen zu einem sehr pessimistischen Ausspruch über das natürliche Einzelleben. „Zur Einzelnheit fortgebildet, ist die Art des Thieres dies, sich an und durch sich

[1] Ebendas. Zus. S. 654 flgd. S. 660–664. — [2] Ebendas. S. 656 u. S. 657.

selbst von den anderen zu unterscheiden, um durch die Negation derselben für sich zu sein. So im feindlichen Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen." „Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist."[1] Davon ist der Mensch als natürliches Individuum keineswegs ausgenommen, im Gegentheil.

Die Natur selbst, unter dem beständigen Andrange äußerer, zufälliger und fremdartiger Mächte, kann den Charakter ihrer lebendigen, insbesondere thierischen Werke nicht rein ausführen, sie wird darum genöthigt, die Grenzen ihrer Schöpfungen zu verwirren, die Charaktere ihrer Typen zu vermischen und zu vermengen: so entstehen die schlechten Werke der Natur durch dieselben Mängel, Vermischungen und Vermengungen, wie die schlechten Werke der menschlichen Kunst. „Giebt man nun schon beim Menschen zu, daß es auch schlechte Werke gebe, so muß es bei der Natur deren noch mehr geben, da sie die Idee in der Weise der Aeußerlichkeit ist. Bei dem Menschen liegt der Grund davon in seinen Einfällen, seiner Willkür, Nachlässigkeit, wenn man z. B. Malerei in die Musik bringt, oder mit Steinen malt in Mosaik, oder das Epos ins Drama überträgt. Bei der Natur sind es die äußeren Bedingungen, welche das Gebilde des Lebendigen verkümmern; diese Bedingungen haben aber diese Wirkungen, weil das Leben unbestimmt ist und seine besonderen Bestimmungen auch von diesen Aeußerlichkeiten erhält. Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen, und die Arten der Thiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt." Was Lessing in seinem Laokoon an den ästhetischen Kunstwerken getadelt hatte, die Verwirrung ihrer Grenzen, die Vermischung und Vermengung ihrer Arten, wendet Hegel vergleichungsweise an auf die Werke der Natur, insbesondere auf ihre thierischen Schöpfungen. „Vermischt man auch in der Kunst, wie bei der poetischen Prosa und der prosaischen Poesie, bei der dramatischen Historie, oder wenn man Malerei in die Musik oder in die Dichtkunst bringt, — so ist damit die Eigenthümlichkeit verletzt; denn nur durch eine bestimmte Individualität sich ausdrückend, kann der Genius ein ächtes Kunstwerk hervorbringen. Will Ein Mensch Dichter, Maler, Philo-

[1] Ebendas. § 370. S. 649—651.

soph sein, so ist es dann auch danach. In der Natur ist dies nicht der Fall: ein Gebilde kann nach zwei Seiten hingehen. Daß nun aber auch das Landthier in den Cetaceen wieder ins Wasser fällt, der Fisch auch wieder in den Amphibien und Schlangen aufs Land steigt und da ein jämmerliches Gebilde macht, indem an den Schlangen z. B. Ansätze von Füßen vorhanden sind, die aber bedeutungslos sind; daß der Vogel Schwimmvogel wird, bis das Schnabelthier gegen das Landthier herübergeht, oder im Strauß der Vogel ein kamelartiges Landthier wird, das mehr mit Haaren als mit Federn bedeckt ist; daß das Landthier, auch der Fisch, dort in den Vampyren und Fledermäusen, hier im fliegenden Fisch, es auch zum Fliegen bringen: — alles dies hebt jenen Grundunterschied demnach nicht auf, der nicht ein gemeinschaftlicher sein soll, sondern ein an und für sich bestimmter ist. Gegen jene unvollkommenen Naturproductionen, die nur Vermischungen solcher Bestimmungen sind, — müssen die großen Unterschiede festgehalten und die Uebergänge als Vermischungen der Unterschiede eingeschoben werden. Die eigentlichen Landthiere, die Säugethiere, sind das Vollkommenste, darauf folgen die Vögel, und die Fische sind das Unvollkommenste." [1]

7. Der Gattungsproceß. Der Tod des Individuums.

Es waren bekanntlich drei Processe, welche alles Leben, alle individuelle Lebendigkeit, die vegetative wie die animalische, ausmachen und den Begriff des Lebens, d. h. den Begriff selbst in seinem entwickelten und höchsten Sinn, das ist die Idee, verkörpern: die Processe der Gestaltung, der Ernährung und der Fortpflanzung oder die Articulation, Assimilation und Generation. Diese letztere ist der Gattungsproceß und, wie bei jeder ächten Dreitheilung, da sie Entwicklung ist, das dritte Moment immer die Einheit der beiden früheren bildet, so ist der Gattungsproceß die Einheit der Gestaltung und der Ernährung. Durch die Gestaltung macht oder producirt das Individuum sich selbst aus seiner Anlage oder seinem Keim, es sei nun das Samenkorn oder das Ei; durch die Ernährung erhält das Individuum sich selbst, sonst wäre es ein todtes Product, es producirt sich nicht bloß, sondern es reproducirt sich; durch den Gattungsproceß erzeugt das Individuum ein neues seiner Art, das wieder ein neues seiner Art erzeugt: so entsteht die Succession gleichartiger Individuen oder die Generation.

[1] Ebendas. § 370. Zus. S. 654, S. 665 u. 666.

Im Gestaltungsproceß bezieht das einzelne Individuum sich nur auf sich und sein ausschließendes Dasein; im Ernährungsproceß bezieht es sich auf das Andere außer ihm, die Stoffe der Außenwelt, und verwandelt dieselben in seine Stoffe und Organe; im Gattungsproceß bezieht sich das Individuum auf sein Anderes. „Das dritte Verhältniß, die Vereinigung beider, ist das des Gattungsprocesses, worin das Thier sich auf sich selbst als auf ein Gleiches seiner Art bezieht; es verhält sich zum Lebendigen wie im ersten Proceß und zugleich, wie im zweiten, zu einem Solchen, das ein vorgefundenes ist." „Ihre Vereinigung ist das Verschwinden der Geschlechter, worin die einfache Gattung geworden ist: das Thier hat ein Object, mit dem es in unmittelbarer Identität nach seinem Gefühle ist; diese Identität ist das Moment des ersten Processes (der Gestaltung), das zur Bestimmung des zweiten (Assimilation) hinzukommt." [1]

Das Individuum bezieht sich auf ein gleichartiges Individuum außer ihm als auf sein Anderes, d. h. auf ein ihm Entgegengesetztes, dessen es zu seiner Einheit und Totalität bedarf, um sich in der Vereinigung mit demselben zu ergänzen oder zu integriren. Dieser Gegensatz innerhalb der Gattung sind die Geschlechter, und deren nothwendige Beziehung und Vereinigung ist das Geschlechtsverhältniß, dessen Seiten nicht bloß, wie in der Pflanzenwelt, Geschlechtstheile oder Organe, sondern Geschlechtsindividuen sind, jedes durch sein Geschlecht durchaus determinirt, und zwar um so entwickelter und ausgeprägter, je höher in dem Stufengange des Lebens die Gattung steht. Der Gattungsproceß besteht darum vor allem in dem Geschlechtsverhältniß. Es giebt im eigentlichen Sinne des Worts weder männliche noch weibliche Pflanzen, wohl aber männliche und weibliche Thiere.[2]

Die Geschlechtsindividuen, da sie sich gegenseitig bedürfen und suchen, sind gegen einander gespannt: darin besteht das Geschlechtsbedürfniß oder der Gattungstrieb; das einzelne Individuum, für sich genommen, ist der Gattung nicht angemessen und hat das Gefühl dieses Mangels. „Die Gattung in ihm ist daher, als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit, der Trieb, in anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen,

[1] Ebendas. § 366. Zus. S. 640. C. Der Gattungsproceß. § 367. Zus. S. 644. — [2] Ebendas. § 368. Das Geschlechtsverhältniß. S. 643.

— die Begattung." Der Gattungstrieb ist auch Bildungstrieb und, wie dieser, sowohl instinctiv als productiv. Die Gattung will sich selbst hervorbringen und zur Existenz kommen. Dies geschieht in dem Flusse der Generationen, d. h. in dem Entstehen und Vergehen der Individuen. Die Gattung ist der Tod des Individuums. „Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Processe der Begattung ihre Bestimmung erfüllen, und wenn sie keine höhere haben, damit dem Tode entgegengehen." „Niedrige thierische Organismen, z. B. Schmetterlinge, sterben daher unmittelbar nach der Begattung; denn sie haben ihre Einzelnheit in der Gattung aufgehoben, und ihre Einzelnheit ist ihr Leben. Höhere Individuen erhalten sich noch, indem sie höhere Selbständigkeit haben."[1]

Die Production der Gattung ist das höchste, was das natürliche Leben und damit die Natur überhaupt zu vollbringen vermag, es ist der Gipfel, den sie erreicht hat, und auf welchem sie sich vollendet und damit zugleich aufhebt. Denn in dem Gattungsproceß wird etwas erstrebt und gewollt, was nicht erreicht wird und innerhalb des Ganges der natürlichen Dinge nicht erreicht werden kann. Wollen und Nichtkönnen, beides mit gleicher unabwendbarer Nothwendigkeit, ist der lebendige Widerspruch. Gewollt wird die Production der Gattung, erreicht wird und kann innerhalb des Naturlaufes auch nur erreicht werden das Dasein der Individuen, deren Entstehen und Vergehen. „Dies Gefühl der Allgemeinheit", sagt Hegel von der Vereinigung der Geschlechter, „ist das Höchste, wozu es das Thier bringen kann; theoretischer Gegenstand der Anschauung aber wird ihm darin seine concrete Allgemeinheit immer nicht, sonst wäre es Denken, Bewußtsein, worin allein die Gattung zur freien Existenz kommt. Der Widerspruch ist also der, daß die Allgemeinheit der Gattung, die Identität der Individuen, von ihrer besonderen Individualität verschieden ist; das Individuum ist nur eines von beiden und existirt nicht als die Einheit, sondern nur als Einzelnheit."[2]

Der Fluß der Generationen erstreckt sich ins Endlose. „Dieser Proceß der Fortpflanzung geht hiermit in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus." Und diese ist allemal das Zeichen eines vorhandenen, ungelösten und zu lösenden Widerspruchs. Hier besteht der Widerspruch zwischen Gattung und Individuum: die Gattung ist Idee,

---

[1] Ebendas. § 369. Zus. S. 647 u. 648. — [2] Ebendas. § 368. Zus. S. 644.

das Individuum ist ein einzelnes natürliches Ding, das als solches der Gattung unangemessen ist und bleibt. Diese „seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist“, wie Hegel treffend sagt, „seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes“.[1] Die Production der Idee, vermöge welcher die Gattung sich selbst hervorbringt und zu sich selbst kommt, ist das Denken und dessen Subject der Geist, der aus dem natürlichen Individuum hervorgeht, indem dieses sich über sich selbst erhebt. „Das Denken als dies für sich selbst seiende Allgemeine ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist.“ „Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.“[2]

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Der Uebergang zur Geistesphilosophie.

I. Die Uebersicht.

Unsere Darstellung der hegelschen Lehre ist zu einem Höhen- und Wendepunkt gelangt, von wo sich ein Ausblick auf und eine Umschau über das ganze System darbieten. Wir erinnern uns, mit welchem nachdrücklichen Gewicht Hegel gleich beim Antritt seiner Laufbahn gefordert hat, daß die Philosophie wissenschaftlich, systematisch, methodisch sein müsse. Es giebt kein Wissen ohne die Form des Systems, kein System ohne die Form der Methode. Der Philosoph selbst hat in der Ausbildung seiner Lehre diese Forderungen Schritt für Schritt zu erfüllen gesucht und auf diesem Wege ein so umfassendes und methodisch entwickeltes, lehr- und lernbares System zu Stande gebracht, daß dieses sein Werk unter den gleichzeitigen Philosophien hervorragen mußte, unter den vergangenen aber mit keinem anderem in so zutreffender Weise verglichen werden konnte und verglichen worden ist, als mit dem des Aristoteles. Auch ist kein Zweifel, daß die hegelsche Philosophie als das umfassende und

---

[1] Ebendas. § 369. S. 647. — [2] Ebendas. § 375. S. 691. Zus. S. 694 u. 695.

methodische System, welches sie ist, den herrschenden Einfluß gewonnen hat, welchen sie während einiger Jahrzehnte auf die Welt ausgeübt.

Als Hegel sein erstes Hauptwerk, die Phänomenologie des Geistes, herausgab, hieß dasselbe auf dem Titelblatt: „System der Wissenschaft. Erster Theil." Es war also ein zweiter gefordert und in Aussicht gestellt. In dem ersten waren der Weg und die Stufen des Bewußtseins wissenschaftlich, d. h. methodisch dargelegt worden, die von der sinnlichen Gewißheit bis zu der höchsten führen, auf welcher das absolute Wissen beginnt. Hier war die Grenze, welche der erste Theil nicht überschritt. Was konnte der zweite anderes enthalten und ausführen als das System des absoluten Wissens? Die gesammte hegelsche Lehre gliedert sich demnach in zwei Haupttheile: der systematische (methodische) Weg des Bewußtseins zum absoluten Wissen und das System des absoluten Wissens. Diese Zweitheilung hat der Philosoph nicht ausdrücklich genug hervorgehoben, da im Fortgange seiner Lehre ihm so viel an der Dreitheilung, welche die Form der Entwicklung ist, gelegen war. Das System des absoluten Wissens gliedert sich in die drei Haupttheile: 1. die Logik als die Wissenschaft der absoluten Idee, 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein (Außersichsein), 3. die Geistesphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Fürsichsein oder der ihrer selbst bewußten Idee.

Wir stehen vor dem Eingange in die Geistesphilosophie. Diese gliedert sich auch in drei Haupttheile, nämlich in die Wissenschaft vom subjectiven, vom objectiven und vom absoluten Geist, welcher letztere nur auf sich selbst bezogen ist, nur mit sich selbst zu thun hat, indem er sein eigenes Wesen anschaut, vorstellt, erkennt: diese Anschauung ist die Kunst, diese Vorstellung die Religion, diese Erkenntniß die Philosophie, die Geschichte der Philosophie, die philosophische Erkenntniß dieser Geschichte. Da der subjective und objective Geist in den menschlichen Individuen und Gemeinschaften, in den Staaten und Völkern sich offenbaren und entwickeln, also in ihren Entwicklungsformen und Zuständen beschränkt sind, so befaßt Hegel beide unter der Bezeichnung: „der endliche Geist" im Unterschiede vom absoluten, welcher der unendliche ist. Man könnte demnach auch die Geistesphilosophie in zwei Haupttheile unterscheiden: die Wissenschaft vom endlichen (subjectiven und objectiven) und die vom unendlichen (absoluten) Geist.

Die Wissenschaft vom subjectiven Geist ist die Psychologie, welchen Namen Hegel zwar nur auf den letzten Theil derselben angewendet hat, wir aber hier auf das Ganze ausdehnen wollen; die Wissenschaft vom objectiven Geist ist die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte, die Wissenschaft vom absoluten Geist die Kunstphilosophie (Aesthetik), die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie. So theilen sich die Wissenschaft vom endlichen und die vom unendlichen Geist in je drei philosophische Wissenschaften.

Die ganze Geistesphilosophie in allen ihren Theilen hat Hegel encyklopädisch und mit Ausnahme der Rechtsphilosophie (des einzigen während seiner berliner Periode veröffentlichten Werkes) nur encyklopädisch in paragraphischer Kürze, in ausgeführter Form nur in seinen Vorlesungen behandelt, welche in der uns bekannten Weise von seinen Schülern herausgegeben und der Gesammtausgabe der Werke einverleibt worden sind.[1] Die encyklopädische Logik, mit Zusätzen aus hegelschen Vorlesungsheften und Nachschriften der Zuhörer hat L. v. Henning im VI. Bande der sämmtlichen Werke herausgegeben, die encyklopädische Naturphilosophie in derselben Weise L. Michelet in der ersten Abtheilung des VII. Bandes, die encyklopädische Geistesphilosophie mit Zusätzen aus zwei hegelschen Vorlesungsheften und fünf Zuhörer-Nachschriften L. Boumann in der zweiten Abtheilung des VII. Bandes.[2]

II. Der subjective Geist.

In dem Begriffe des Geistes liegt sowohl die Einheit seines Wesens als auch die Vielheit und Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungen; es ist daher die Aufgabe der Wissenschaft vom subjectiven Geist, diese beiden Seiten seiner Natur dergestalt zusammenzufassen, daß ihre dem Begriff des Geistes gemäße Vereinigung einleuchtet. So lange die Philosophie dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, muß ihre Geisteslehre sich spalten und denselben Gegenstand in zwei verschiedenen Wissenschaften behandeln: die eine handelt von dem erscheinungslosen

[1] S. oben Buch I. Cap. XIV. S. 205—207. — [2] Die Encyklopädie zählt 577 Paragraphen; davon kommen 244 auf die Logik, 132 auf die Naturphilosophie (§§ 245—376) und 201 auf die Geistesphilosophie (§§ 377—577). — Was die Eintheilung der gesammten Geistesphilosophie betrifft, so vgl. § 387. S. 40. Zus. S. 41—46.

Wesen des Geistes, die andere von seinen Erscheinungen und Wirkungsarten als den Objecten unserer Erfahrung und Wahrnehmung; jene Wissenschaft ist die rationale Psychologie oder Pneumatologie, diese ist die empirische Psychologie. In diesen Doppelzustand ist durch den Gang der neueren Metaphysik die Geisteslehre gebracht worden und seit Wolf darin geblieben. Denn der Ausgangspunkt und die Grundlehre der neueren Metaphysik war jener cartesianische Dualismus, welcher Geist und Materie, also auch Seele und Körper einander entgegengesetzt und dadurch das Verhältniß und den Zusammenhang beider, wie derselbe im Menschen erscheint, zu einem unauflöslichen Problem gemacht hatte. Unter der Voraussetzung der Wesensverschiedenheit von Seele und Körper mußte ihre natürliche Gemeinschaft, der Zusammenhang zwischen Eindruck und Vorstellung, zwischen Motiv und Bewegung, entweder als ein göttliches, bei jeder Gelegenheit sich erneuendes Wunder, wie bei den Occasionalisten (Malebranche), oder als eine von Ewigkeit gefügte (prästabilirte) Harmonie, wie bei Leibniz, oder als eine natürliche, unmittelbar in Gott gegründete Einheit, wie bei Spinoza, erscheinen.[1]

Aus falschen Voraussetzungen ergaben sich falsche Resultate. Werden Seele und Körper als entgegengesetzte, im Menschen vereinigte Substanzen gefaßt, so muß nach einem Sitze der Seele gefragt, also die Seele oder der Geist dem Raume unterworfen werden; dann wird auch nach einem Entstehen und Verschwinden der Seele gefragt, also die Seele oder der Geist der Zeit unterworfen[2]; endlich wird die Seele oder der Geist als Substanz, als Seelensubstanz oder Seelending, also als ein mit verschiedenen Eigenschaften und Kräften ausgerüstetes Ding aufgefaßt, welchen Begriff die Vorstellung sogleich versinnlicht und materialisirt. Nun erscheint der Geist dem räumlich-zeitlichen Causalnexus unterthan, was seinem innersten Wesen widerstreitet, denn sein Wesen besteht gerade darin, daß er die Welt in Raum und Zeit, die materielle Welt durchdringt und überwindet. Deshalb hat Hegel das Wesen des Geistes mit dem Wort „Idealität" bezeichnet, was keineswegs den Gegensatz zur Realität oder Materialität, sondern vielmehr deren Durchdringung und Ueberwindung ausdrückt. Wenn Hegel dem Geiste die „Idealität" zuschreibt, um ihn dadurch zu charakterisiren, so heißt dies soviel als „der Geist ist die

[1] Ebendas. §§ 388 u. 389. S. 46—48. — [2] Ebendas. § 389. Zus. S. 50 u. 51. § 378. S. 5 u. 6. Zus. S. 6—8.

Idee". Auf die Frage: „was ist die Idee?" haben wir die Antwort kennen gelernt: diese Antwort ist nicht weniger als die ganze Logik.[1]

Hegel hat auf einige Thatsachen hingewiesen, welche in seiner Gegenwart das größte Aufsehen erregt hatten und recht geeignet waren, die vorhandene Psychologie, die rationale wie die empirische, vor den Kopf zu stoßen; nämlich die Thatsachen, welche durch den animalischen Magnetismus und das sogenannte Hellsehen an das Licht gekommen waren und den Beweis lieferten, daß es ein von allem räumlich-zeitlichen Causalnexus unabhängiges Wahrnehmen oder Erkennen gebe. Dieselbe Thatsache hat auch Schopenhauer zur empirischen und gleichsam experimentellen Begründung seiner Grundlehre in Anspruch genommen, aber Hegel setzt das Wesen der Dinge in die denkende Vernunft, Schopenhauer in den blinden Willen.[2]

Die Idealität nach Hegel besagt, daß der Geist in seiner Natürlichkeit, Leiblichkeit, Weltlichkeit, d. h. in seinem Anderssein bei sich bleibt, vielmehr aus diesem seinem Anderssein zu sich zurückkehrt: eben darin besteht die Freiheit des Geistes; diese ist so wenig das Gegentheil der Nothwendigkeit, als die Idealität das Gegentheil der Realität oder Materialität ist. In dem eben erklärten Sinne gelten die Idealität und die Freiheit des Geistes für identisch. Schopenhauer schreibt die Freiheit oder das Freisein von der Welt im Sinne sowohl der Unabhängigkeit von der Welt als der Weltüberwindung dem Willen zu, nur ihm.

Die Freiheit ist keine dem Geist, gleich einem Dinge, inhärente Eigenschaft, sondern sie ist der Proceß fortschreitender Befreiung, d. h. Entwicklung. Ebenso ist die Idealität keine Eigenschaft des Geistes, sondern der Proceß fortschreitender Erkenntniß, d. h. Entwicklung. In dem Begriff der Selbstentwicklung, welchen die Logik in seinem ganzen Umfange dargethan und entwickelt hat, vereinigen sich in der Natur des Geistes die Einheit seines Wesens und die Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungen: die Selbstentwicklung des Geistes ist seine fortschreitende Befreiung und Erhebung, deren Stufen dasjenige sind, was die alte Psychologie die Seelen- oder Geisteskräfte genannt und als ein Aggregat von Bestimmungen in einer nur äußeren, wechselseitigen Beziehung gefaßt hat.[3]

---

[1] Ebendas. Begriff des Geistes. § 381. S. 13 flgd. Zus. S. 14—24. — [2] Ebendas. § 379. S. 8. Zus. S. 8—12. Vgl. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.). Bd. IX. Buch II. Cap. IX. S. 286—290. — [3] Hegel. VII. Abth. II. § 378. S. 5 u. 6. Zus. S. 6—8.

Natürlich kann von einer Entwicklung der Seele erst dann die Rede sein, wenn von einem Dualismus zwischen Seele und Körper, von einer Seelensubstanz oder einem Seelendinge nicht mehr die Rede ist, sondern die Seele als die dem Leibe inwohnende und allgegenwärtige Einheit gefaßt wird. Diesen Begriff hat zuerst Aristoteles in die Philosophie eingeführt: den Begriff der Seele als der immanenten Entelechie des organischen Körpers. Darum urtheilt Hegel, daß in der ganzen früheren Philosophie die Wissenschaft vom subjectiven Geist nichts Besseres aufzuweisen habe als die psychologischen Schriften des Aristoteles. „Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen."[1]

Die philosophische oder speculative Psychologie vereinigt demnach auf ihrem höheren Standpunkte, welcher die Entwicklungslehre des subjectiven Geistes zur Aufgabe hat, die rationale und die empirische Psychologie. Wir können auch die Hauptunterschiede ihres Ganges und damit ihre Eintheilung voraussehen. Der Geist muß sich erstens verleiblichen, er ist in seiner leiblichen Erscheinung Naturgeist oder Seele: die Seele erscheint als der an seine Schranken gebundene und darin befangene Geist im Menschen; er muß sich zweitens von seiner Leiblichkeit, seiner natürlichen Individualität, der gesammten Außenwelt unterscheiden: dies geschieht im Bewußtsein und Selbstbewußtsein; er muß drittens die Welt durchdringen, vergeistigen, in sich aufnehmen, d. h. er muß sie vorstellen, erkennen und fortbilden: dies thut er als Verstand und Wille, als theoretischer und praktischer Geist, als Geist im engeren und eminenten Sinne des Worts. Der subjective Geist entwickelt sich demnach in diesen drei Hauptstufen: er ist 1. Seele (Mensch), 2. Bewußtsein, 3. Geist; demgemäß entwickelt sich die Wissenschaft vom subjectiven Geist in diesen drei Haupttheilen: 1. Anthropologie, 2. Phänomenologie, 3. Psychologie.[2]

---

[1] Ebendas. § 378. S. 6. — [2] Ebendas. § 387. S. 40 u. 41. Zus. S. 41—46.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom subjectiven Geist. A. Anthropologie.

I. Die natürliche Seele.

1. Die natürlichen Qualitäten.

Alle geistige Entwicklung besteht darin, daß der Geist sich zu dem macht, was er an sich ist, oder, was dasselbe heißt, daß er für sich ist und für sich wird, was er zunächst nur an sich und (nicht für sich, sondern) nur für uns ist. Diese Formel hat in der „Phänomenologie des Geistes" den Gang des Bewußtseins von Anfang bis zu Ende beherrscht und geleitet, Hegel hat sie nicht oft und nachdrücklich genug wiederholen können und auch an die Spitze der Entwicklung des subjectiven Geistes gestellt. Der Geist (Seele) hat den Charakter des Fürsichseins, der Individualität, der Einzelnheit, weshalb nicht von einem Allgeist oder einer Weltseele zu reden ist, deren unselbständigen Theile oder Ausflüsse die Einzelseelen sein sollen.

Der Geist in seiner Leiblichkeit ist Seele, er ist als dieses natürliche Individuum, das eine Reihe natürlicher Beschaffenheiten oder Naturbestimmtheiten an sich trägt, natürliche Seele, welche die Bestimmung hat, in ihren angeborenen und vorgefundenen Natursphären ihre Gegenwart, d. h. ihr Fürsichsein zu bethätigen. Diese Bestimmung ist erreicht, sobald die Seele ihre Naturbestimmtheiten nicht bloß findet und hat, sondern sich darin bestimmt findet oder empfindet.

Nun giebt es der natürlichen Beschaffenheit viele und verschiedene, auch solche, die als eine Zeitfolge verschiedener Zustände, d. h. als natürliche Veränderungen des Individuums auftreten, auch als Gegensätze sowohl innerhalb derselben Gattung als innerhalb desselben Individuums. Die Naturbestimmtheiten der Seele ordnen und gliedern sich wie die Momente des Begriffs, von den allgemeinsten Bestimmungen durch die Besonderheiten bis in die Einzelnheit und deren unsagbare Eigenheiten, die jeder Definition spotten.

Die natürliche Seele, das menschliche Individuum ist Glied der Welt, Glied der Menschheit, der Menschengattungen und ihrer Besonderheiten: diese Gattungen oder Arten sind die Racen, diese Besonderheiten die Völkerfamilien und Völker. Endlich ist das Individuum es selbst vermöge der ihm eigenen Naturbestimmtheit: diese ist Naturell,

Temperament, Charakter, zuletzt das Heer unsagbarer Eigenheiten, die man Indiosynkrasien nennt. Alle diese Bestimmtheiten sind natürliche Qualitäten, seiende, angeborene Beschaffenheiten, die das Individuum mit auf die Welt bringt, und die um so mächtiger und beharrlicher sind, je weniger sich das Individuum aus eigener Geisteskraft und Bildung befreit und dem Naturzustande entfremdet hat; daher sie in den Naturvölkern und im Naturmenschen ihre uneingeschränkteste Geltung behaupten, dagegen in den Culturvölkern und im Culturmenschen bis zu einem gewissen Grade bewältigt werden und erst in Zuständen, wo die Natur sich nicht bewältigen läßt, wie in Krankheiten, ihre alte Macht ausüben.

Die kosmische Naturbestimmtheit der Seele ist der ihr angeborene und unauflösliche Zusammenhang mit dem Weltall, mit Sonne, Mond und Erde, ausgeschlossen alle astrologischen Vorstellungen, welche die menschlichen Schicksale in den Planeten lesen: es ist die naturgemäße Abhängigkeit der Seele von den Jahreszeiten, Tageszeiten und Mondwechseln, welche die Seele erlebt und mitlebt, in ihren Naturzuständen und in Krankheiten am abhängigsten und am meisten davon beherrscht, aber auch in ihren hochentwickelten Bildungszuständen und im normalen Lebensgange erlebt sie die kosmischen Zustände als psychische Stimmungen, es giebt eine Frühlings- und eine Winterstimmung, wie es Morgen- und Abendstimmungen u. s. f. giebt. Zwischen den kosmischen Unterschieden von Tag und Nacht und unserem täglichen Wechselzustande von Wachen und Schlafen herrscht eine normale Uebereinstimmung. Es ist thöricht, die Evolutionen der Erde und die Zeichen des Thierkreises mit den Evolutionen der Weltgeschichte und den Epochen der Weltreligionen zu vergleichen, z. B. das Zeichen des Stiers mit dem Apisdienst und das des Widders (Lamms) mit dem Christenthum; aber es ist eine weltbekannte Thatsache, daß der Gang der großen christlichen Kirchenfeste, Weihnachten und Ostern, durch die kosmischen Unterschiede des Wintersolstitiums und des Frühlingsvollmondes bestimmt worden sind.[1]

Die Erde gliedert sich in Welt- oder Erdtheile, die alte und neue Welt, von deren wesentlichen Unterschieden schon in der Naturphilosophie (Geologie) die Rede war.[2] Die alte Welt besteht in den drei Erdtheilen: Afrika, Asien und Europa, und zwar gruppiren sich um

[1] Ebendas. § 392. S. 57 flgd. Zus. S. 58—64. — [2] Vgl. oben Buch II. Cap. XXV.. S 609—611.

das Mittelländische Meer Nordafrika, Vorderasien und Südeuropa; davon sind zu unterscheiden Afrika, im Ganzen genommen, Hinterasien und das mittlere und nördliche Europa. Die neue Welt ist Australien und Amerika.

Diesen tellurischen Unterschieden entsprechen von seiten der natürlichen Seele die besonderen Naturgeister oder die Racen, und zwar jenen drei thalassischen Erdtheilen die kaukasische Race, Hinterasien die mongolische, Afrika, im Ganzen genommen, die Negerrace, der neuen Welt die malaiische und die amerikanische Race. Afrika hat den Charakter der gediegenen, verschlossenen, indifferenten Einheit, Asien den der unvermittelten Gegensätze von Hoch- und Tiefland, Europa den dieser vermittelten Gegensätze. Den geologischen Charakteren der Erdtheile entsprechen die psychischen der Racen.[1]

Diese besondern und verzweigen sich in Nationen, deren bedeutsame Unterschiede in die kaukasische Race fallen: die Griechen, Römer und Germanen; Hegel unterscheidet in den Griechen die entgegengesetzten Charaktere der Spartaner und Thebaner, deren höhere Einheit die Athener sind; in den romanischen Völkern unterscheidet er die entgegengesetzten Charaktere der Italiener und Spanier und faßt als deren höhere Einheit die Franzosen; in den germanischen Völkern unterscheidet er nach ihren psychischen Eigenthümlichkeiten die Engländer und die Deutschen. Was aber die nähere Ausführung betrifft, so verweist er selbst auf die Philosophie der Geschichte, deren Aufgabe es sei, die historischen Volksgeister zu begreifen.[2]

Die Besonderung schreitet fort durch die Localgeister, Geschlechter und Familien [wie die Familientypen in den patricischen Geschlechtern der Reichsstädte, z. B. in Bern] bis in die Vereinzelung der Individuen. Die Erziehung hat die individuelle Art der Kinder nicht zu schonen, sondern zu züchten. „Mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer allen gemeinsamen Regel, da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zum Aufnehmen der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele — nur dies heißt Erziehung."[3]

Die individuellen Naturbestimmtheiten sind das Naturell, das Temperament und der Charakter.

[1] Ebendas. § 393. Zus. S. 64—72. — [2] Ebendas. § 394. Zus. S. 72—81. — [3] Ebendas. § 395. Zus. S. 81—87.

Das Naturell ist Anlage, eine Bestimmtheit, welche zugleich Bestimmung ist, ein angeborener zu erfüllender Bildungszweck, dessen Formen oder Stufen das Talent und das Genie sind; das Talent wirkt nachbildend, das Genie vorbildend, jenes schafft neue Arten, dieses neue Gattungen; beide bedürfen der Zucht und Ausbildung. „Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen oder in schlechte Originalität ausarten sollen —, nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandensein, ihre Macht und ihren Umfang.“ [1]

Die Thätigkeit des Individuums, sein Verhalten zu den Objecten, hat ihre Art und Weise, ihren Modus, gleichsam ihre Tonart und ihr Tempo. Diese individuelle Naturbestimmtheit ist das Temperament, das sich in vier Arten unterscheidet, je nachdem das Subject in seinem Verhalten zu den Dingen mehr von den Gegenständen oder mehr von der eigenen Person bewegt oder gerührt wird, je nachdem dieses Ergriffenwerden mehr leichter, wandelbarer, heftiger oder mehr schwerer, nachhaltiger und tiefer Art ist. Das objective, leichte, bewegliche und wandelbare Temperament ist sanguinisch, das objective Temperament schwerer und nachhaltiger Art ist phlegmatisch; das subjective Temperament leicht und heftig ergriffener Art ist cholerisch, das subjective Temperament schwerer und tief ergriffener Art ist melancholisch.

Die eigentliche und schärfste Selbstunterscheidung der Individualität ist der Wille, die constante Willensrichtung, d. i. der Charakter, der seine bestimmten Zwecke hat und verfolgt. Sind diese seine Zwecke zugleich die großen Zwecke der Zeit und Menschheit, so erscheinen die seltenen, großen Charaktere, „die Leuchtthürme der Welt“; das Festhalten an den kleinen eigenen Zwecken macht den Charakter pedantisch, eigensinnig und läppisch. Zur Entwicklung und Ausbildung des Charakters gehört Erziehung und Welt, der Grundzug ist angeboren und gehört zu den natürlichen Qualitäten.

2. Die Lebensalter und die Geschlechtsdifferenz.

Diese Qualitäten, die kosmische und tellurische, Race und Nationalität, Geschlecht und Familie, Naturell, Temperament und Charakter, sind zugleich vorhanden; die verschiedenen Beschaffenheiten, welche eine

[1] Ebendas. S. 83.

successive Reihe verschiedener Zustände bilden, sind die natürlichen Veränderungen des Individuums. Die erste derselben sind die Lebensalter, deren Hegel drei unterscheidet: die Jugend, das Mannes- und das Greisenalter; die Jugend unterscheidet sich auch in drei Abschnitte: die Kindheit, das Knaben- und das Jünglingsalter. Das durchgängige Thema der Lebensalter ist das Verhältniß der Individualität zur Gattung, das mit der gegensatzlosen Einheit im Kinde beginnt und im Greise endet. Die erste Einheit geht dem Gegensatze zwischen Individuum und Gattung, zwischen Ich und Welt voraus, die andere folgt ihr nach; jene ist von dem Gegensatze noch nicht, diese nicht mehr ergriffen.[1]

Die Geburt ist die Epoche, „der ungeheure Sprung“, womit die embryonale, vegetative Entwicklung aufhört und die individuelle Sonderexistenz beginnt, die ihre künftige Selbständigkeit schreiend verkündet; das Kind lebt im Schooß der Familie, in der natürlichen Harmonie, im Stande der Unschuld, fortwährend lernend, bloß indem es vorstellt und anschaut, seine leibliche Selbständigkeit beginnend, indem es Zähne bekommt, gehen, stehen, sprechen lernt; die geistige Selbständigkeit beginnt mit dem Erfassen der Ichheit, kraft deren das Kind sich die sinnlichen Dinge unterordnet, spielt und das Spielzeug zerbricht, was das Vernünftigste ist, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können.[2]

Die natürliche Harmonie löst sich auf, das Kind ist nicht bloß kindlich, sondern auch kindisch, in seiner Unart, seinem Eigenwillen und Eigensinn rührt sich schon der Gegensatz, der zum Durchbruche drängt. Der erste Charakter des Gegensatzes und der Spannung zwischen dem Individuum und der Gattung, welche die Vernunft und die Welt ist, erscheint im Knabenalter, der Knabe wächst nicht bloß, wie das Kind, sondern er will wachsen und groß werden, er will werden wie die Erwachsenen. Dieses ihr eigenes Bedürfniß, groß zu werden, zieht die Knaben groß. „Dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung.“ Ernst wie der Wille des Knaben selbst, groß und erzogen zu werden, sei die Erziehung: sie sei Zucht und Autorität, Schule und Schulung, ja nicht spielende Pädagogik, die in den Knaben „ein beklagenswerthes Sicheinhausen, ein besonderes Belieben, eine absonderliche Gescheidtheit, ein

[1] Ebendas. § 396. S. 87 u. 88. — [2] Ebendas. Zus. S. 92—95.

selbstsüchtiges Interesse, die Wurzel alles Bösen" großzieht. Die Tugend des Knaben ist der Gehorsam, nicht der spielende, klügelnde, sondern der unbedingte, der den höheren, vernünftigen Willen in sich aufnimmt, befolgt und dadurch ihm gleichkommt: das ist der Gehorsam, welcher der Anfang der Weisheit ist. Dem Knaben verkörpert sich die Gattung und die Vernunft in bestimmten gegebenen Persönlichkeiten, in diesem Manne, den er vor Augen hat und sich zum Vorbilde nimmt: daher die Nachahmungssucht in diesem Lebensalter. Es ist ihm nicht mehr genug, bloß Vorstellungen zu empfangen, die sich ihm unmittelbar darbieten, er will neue zu hören bekommen: daher die Neugierde, die sich in diesem Lebensalter regt, und die Lust an Geschichten, die erzählt werden.[1]

Mit der Pubertät reift der Knabe zum Jüngling. Die Spannung zwischen dem Individuum und der Gattung steigert sich und gewinnt einen neuen gegensätzlichen Charakter. Die Gattung erscheint dem Jünglinge auch als Vorbild, aber nicht als gegebenes, in der Wirklichkeit vorhandenes, sondern als selbstgewähltes und selbstgestaltetes, d. h. in der Form des Ideals: das sind die Ideale der Liebe, der Freundschaft, eines neuen Weltzustandes u. s. f., die das Jünglingsalter beseelen; es liegt im Charakter der Jünglingsideale, daß sie zwar ihre Verwirklichung fordern, zugleich aber der Wirklichkeit abgeneigt sind und darum die Verwirklichung als Abfall betrachten. Daher die Neigung des Jünglingsalters zum Utopistischen, Chimärischen, d. h. zur Schwärmerei. Nun ist die Welt die Verwirklichung der Vernunft, der Idee, des Idealen, sie allein. An dem Verständniß der Welt, d. h. an der fortschreitenden Bildung scheitern oder berichtigen sich die eingebildeten Ideale.[2]

Darin besteht der Uebergang vom Jünglings- zum Mannesalter. An die Stelle der Ideale treten die Geschäfte. Man fühlt sich, obwohl Hegel es nicht erwähnt, an Schillers herrliches Gedicht „die Ideale" und sein Schlußwort erinnert: „Beschäftigung, die nie ermattet, die langsam schafft, doch nie zerstört" u. s. f. Dem Manne gehört das praktische Leben; er handelt ganz vernünftig, indem er seine Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Das Geschäftsleben in der wirklichen Welt wird zur Gewohnheit, zur abstumpfenden, womit das praktische Leben allmählich erschöpft wird und der Welt abstirbt.[3]

[1] Ebendas. S. 94—98. — [2] Ebendas. S. 98 u. 99. — [3] Ebendas. S. 99—102.

Dieses der Welt und der Wirklichkeit Absterben charakterisirt das Greisenalter, das gegensatzlose Verhältniß zwischen dem Individuum und der Gattung. Die Masse der Einzelnheiten und willkürlichen Bestimmungen, wie z. B. Namen, womit das praktische Leben erfüllt ist, werden vergessen; der allgemeine, wesentliche und nothwendige Inhalt des Lebens und der Welt wird behalten. Es ist in der Ordnung, daß man im letzten Lebensalter den Ballast los wird und die wahren Güter in sich trägt: darin besteht sowohl die Gedächtnißschwäche als die Weisheit des Greisenalters. „So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Proceß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.“[1]

Der menschliche Geist als natürliche Seele hat nicht bloß eine Reihe natürlicher und verschiedener Qualitäten in fortschreitender Besonderung an sich, durchläuft nicht bloß die natürlichen Veränderungen der Lebensalter in fortschreitender Verallgemeinerung, sondern unterliegt auch dem reellen Gegensatz der Individuen innerhalb der Gattung, nämlich dem Geschlechtsverhältniß, vermöge dessen das Individuum „sich in einem andern Individuum sucht und findet“. Das Geschlechtsverhältniß durchläuft auch eine Entwicklung, die auf normalem Wege zur Gründung der Ehe und Familie führt, worin es seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung erlangt.[2]

3. Schlaf und Wachen.

Die natürliche Seele als Individuum ist sowohl mit sich identisch als auch von sich unterschieden. Ihre Unterschiede sind jene natürlichen Qualitäten, die Lebensalter, die Geschlechtsdifferenz; das Seelenleben in seiner Identität mit sich („Ununterschiedenheit“) und in seiner Unterschiedenheit von sich erscheint in den beiden entgegengesetzten Zuständen, die beständig miteinander wechseln und ineinander übergehen, des Schlafens und Wachens. Im Lichte des Tages werden die Dinge manifestirt und unterschieden, das Dunkel der Nacht verhüllt die Unterschiede: daher entsprechen Schlaf und Wachen normalerweise dem physikalischen Wechsel von Nacht und Tag. Der französische Physiologe Bichat hat im thierisch-menschlichen Organismus das animalische und organische Leben unterschieden: jenes ist das nach außen gerichtete, thätige, unterscheidende Leben der Bewegung und Empfindung, der

[1] Ebendas. S. 102 u. 103. — [2] Ebendas. § 397. S. 103.

Muskeln und Nerven, der Irritabilität und Sensibilität, dieses das nach innen gerichtete wiederherstellende und heilende der Reproduction. Im Schlafe ruht das animalische Leben, während das organische fortdauert (das Athmen, der Blutumlauf, die Verdauung, die Transpiration). Der Schlaf ist der Zustand völliger Ruhe, weshalb ihn die Alten mit dem Tode verglichen und als dessen Zwillingsbruder dargestellt haben. Wenn der Schlafende nicht ruht, sondern aufsteht, wandert und thätig ist, so ist er krank. — Der Uebergang vom Wachen zum Schlafen, das Schläfrigwerden, besteht darin, daß die Vorstellungen nicht mehr deutlich unterschieden werden, in dem einförmigen und eintönigen Vorstellen, welches auch mitten am Tage einschläfert; wogegen der Uebergang vom Schlaf zum Wachen sich in dem Wiederunterscheiden der Vorstellungen ankündigt.[1]

Was aber den Unterschied des Träumens und Wachens betrifft, diese Vexirfrage, die Napoleon an die Professoren der Universität Pavia gerichtet hat, so besteht derselbe weder in dem Interesse noch in der Klarheit, welche die wachen Vorstellungen voraushaben, denn auch die Traumbilder können sehr interessant und sehr klar sein, sondern er besteht in dem Zusammenhange und der Nothwendigkeit, welche die Vorstellungen des wachen Bewußtseins charakterisiren. Wenn uns etwas außer allem Zusammenhange des gewohnten Textes unserer Vorstellungswelt begegnet, so frägt man wohl: „träume ich oder wache ich?"[2]

Der beständige Wechsel von Schlaf und Wachen dauert ins Endlose fort, wenn nicht das Seelenleben sich darüber erhebt und sich als die höhere Einheit dieser beiden entgegengesetzten Zustände und überhaupt aller Bestimmtheiten bethätigt, welche als Beschaffenheiten, als seiende oder veränderliche, in der natürlichen Seele enthalten sind. Diese höhere Einheit aber besteht darin, daß die Seele alle jene Bestimmtheiten nicht bloß hat, wie das Ding seine Eigenschaften, daß sie in ihr nicht bloß beisammen sind, sondern daß sie dieselben als die ihrigen hat, daß sie dieselben in sich vereinigt, daß sie sich darin bestimmt findet, d. h. empfindet. Die Empfindung gehört noch zur natürlichen Seele, da das Empfundene den Charakter des Vorgefundenen, Gegebenen, Unmittelbaren hat. Alle Empfindung ist Selbstempfindung: die Seele ist nicht bloß, was sie ist, sondern

[1] Ebendas. § 398. S. 103–105. Zus. S. 105–109. — [2] Ebendas. S. 104. S. 109–113.

sie ist in allen diesen Bestimmtheiten für sich. Das ist der Punkt, um den es sich handelt.[1]

Die Empfindungen unterscheiden sich in äußere und innere: jene sind die sinnlichen Eindrücke, diese die Affecte, welche entweder angenehm oder unangenehm sind. Die Sinnesorgane, durch welche die sinnlichen Eindrücke bestimmt werden, bilden das System der Sinne, entsprechend der specificirten Körperlichkeit der natürlichen Dinge. Hier unterscheidet Hegel drei Arten der Specification: die physische Idealität, die reale Differenz und die körperliche oder irdische Totalität. Unter der physischen Idealität versteht er die Körperlichkeit ohne alle Solidität, die bloße innerlichkeitslose Aeußerlichkeit und die bloße Innerlichkeit: jene wird als Licht und Farbe, als Hell und Dunkel, diese als Ton und Klang empfunden; die erste Empfindung ist nur durch Sehen, die zweite nur durch Hören möglich; daher zerlegt sich der Sinn für die physische Idealität in die beiden Sinnesempfindungen des Sehens und Hörens. Gesehen wird nur Flächenhaftes; die Tiefe der Körper und das Maaß ihrer Entfernungen wird nicht gesehen, sondern aus den Empfindungen des Dunklen und der Schatten erschlossen. Hegel bemerkt an dieser Stelle, daß in unserem Sehen der Körper unmittelbare Schlüsse enthalten sind, also unsere Gesichtswahrnehmung den Charakter nicht bloß der Eindrücke, sondern der Intellectualität hat.[2]

Die reale Differenz der Körperlichkeit besteht in dem Proceß ihrer Auflösung, in den beiden Arten der Verflüchtigung oder Verdunstung und der Verflüssigung: die beiden entsprechenden Sinnesempfindungen sind die des Geruchs und des Geschmacks (bitter, süß, sauer, salzig u. s. f.), während den Beschaffenheiten der soliden und totalen Körperlichkeit der Gefühls- und Tastsinn entspricht, die Empfindungen der Schwere und Wärme, der Cohäsion und Gestalt.[3]

Die inneren Empfindungen oder Affecte betreffen theils besondere Zustände oder Verhältnisse des einzelnen Subjects, wie z. B. Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue u. s. f., theils Gegenstände von allgemeiner Bedeutung, wie Recht, Sittlichkeit, Religion, die Empfindungen des Schönen und Wahren u. s. f.[4]

---

[1] Ebendas. § 399. S. 113—116. — [2] Ebendas. § 399. Zus. § 400. S. 114 bis 120. § 401. S. 120 flgd. S. 124 u. 125. — [3] Ebendas. S. 125—127. — [4] Ebendas. § 401. S. 121 flgd. Zus. S. 133.

Bei den äußeren Empfindungen handelt es sich um die Art und Weise, wie sie innerlich gemacht, in Seelenzustände verwandelt werden, auch symbolisch wirken und gewisse Stimmungen hervorrufen, wie die Farben, die Töne, der Klang der menschlichen Stimme u. s. f. Bei den inneren Empfindungen oder Affecten handelt es sich um die Art und Weise, wie sie äußerlich gemacht oder verleiblicht werden, wie die Gemüthsbewegungen und Erschütterungen sich unmittelbar organisch darstellen, wie durch ihre Verleiblichung sich die Seele ihrer entäußert. Diese Art der Verleiblichung und Entäußerung ist das Thema einer psychischen Physiologie.[1]

Diejenige Verleiblichung, welche zugleich die Entäußerung lustiger oder komischer und trauriger oder tragischer Affecte ausmacht, ist das Lachen und Weinen, wobei Hegel auch der befreienden Macht der dichterischen Darstellung gedenkt und an Goethe erinnert. Die Verleiblichung der Affecte und Leidenschaften durch die Geberdensprache des Gesichts und der Extremitäten gehört, namentlich was den Ausdruck und die Bewegung des Gesichts betrifft, in das Gebiet der Pathognomik und Physiognomik.[2]

II. Die fühlende Seele.

1. Der Genius.

Alle die Bestimmtheiten, welche wir entwickelt haben, Qualitäten, Veränderungen, Zustände und Empfindungen, gegenwärtige und vergangene, sind in der natürlichen Seele enthalten und in ihrem Abgrunde, gleich einem Schachte, aufbewahrt: sie ist die Einheit oder Totalität, das All oder die Welt aller in ihr enthaltenen Bestimmungen, aller vergangenen, gegenwärtigen und künftigen; sie muß als diese individuelle Totalität auch zu sich kommen, auch für sich sein, auch empfunden werden, sich empfinden. Aber alles Empfundene ist ein Vereinzeltes; daher wird die Seele als die Totalität oder Welt, welche sie ist, nicht empfunden, sondern gefühlt; daher ist auch die ihrer Totalität inne gewordene Seele, diese individuelle Weltseele, nicht mehr natürliche, sondern fühlende Seele und steht als solche in der Mitte zwischen der natürlichen Seele und dem Bewußtsein, zwischen der Selbstempfindung und dem Selbstbewußtsein.[3]

[1] Ebendas. § 401. S. 121. S. 130 flgd. — [2] Ebendas. S. 133—142. — [3] Ebendas. § 402. S. 142. Zus. S. 142—149. b. Die fühlende Seele. §§ 403 u. 404. S. 149—151.

Das Selbst der Individualität ist nicht bloß das einheitliche Wesen, welches alle Mannichfaltigkeit des Lebens und der Lebensrichtungen in sich schließt, sondern als solches auch der herrschende Charakter, der die Lebenswege bereitet und führt. Dieses herrschende Selbst, das jedem Individuum inwohnt und dessen eigentliches Wesen ausmacht, am deutlichsten und interessantesten in den großen und bedeutsamen Menschen hervortritt, könnte man mit einem stoischen Ausdruck das ἡγεμονικόν, mit einem goetheschen das Dämonische nennen; Hegel hat es den Genius genannt und in folgenden Worten sich am klarsten darüber ausgesprochen. „Unter dem Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiß — und andererseits das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Innern bin. Diese Besonderheit meines Innern macht mein Verhängniß aus, denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhängen, sie bildet das Objective, welches sich von dem Innern des Charakters heraus geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, das liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit."[1]

Die Alten haben die Genien als die Schutzgeister der Individuen genommen und von ihnen unterschieden, als ob sie besondere Wesen für sich seien. Der Genius ist das innerste Wesen des Individuums selbst, er ist seine Besonderheit. Das denkwürdigste Beispiel eines solchen Genius, einer solchen Besonderheit, welches Hegel hier nicht angeführt hat, ist das Dämonium des Sokrates.

Die Wirksamkeit des Genius geschieht ohne alle Reflexion, d. h. reflexionslos oder unbewußt; sie geschieht ohne alles Räsonnement mit seinen Gründen und Folgerungen, also ohne alle Mittelglieder, d. h. vermittlungslos oder unmittelbar. Diese Art der Wirksamkeit nennt Hegel magisch und den Genius deshalb „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit". Ein Beispiel dieser magischen

[1] Ebendas. § 405. Zus. S. 151.

Wirksamkeit ist die unmittelbare Herrschaft, welche der stärkere Geist ohne weiteres auf den schwächeren ausübt, womit er denselben gleichsam bannt, wie Kent von Lear sagt: „Es ist etwas in seinem Gesicht, das ich gern Herr nennen möchte". „Die vermittlungsloseste Magie ist näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht."[1]

Die natürliche Seele empfindet den gegenwärtigen Eindruck, nicht den künftigen; die fühlende Seele, da sie die ganze Welt umfaßt und durchdringt, in welcher sie und die in ihr lebt, hat Vorgefühle von dem, was dem Individuum bevorsteht und in ihm schon vorbereitet liegt, d. h. sie hat Ahnungen, die um so mächtiger auftreten können, je weniger die Seele von den Zerstreuungen des Alltagslebens aus einander gezogen ist, je ruhiger, stiller, gesammelter sie in sich lebt und webt, wie in der Nacht, im Schlaf, im Traum. So erklärt sich aus dem Wesen der fühlenden Seele die Möglichkeit ahnungs- und bedeutungsvoller Träume.

Zu den Mächten, die der natürlichen Seele inwohnen und einen unwillkürlichen Einfluß auf dieselbe ausüben, gehört die Heimath, das Vaterland, der Staat u. s. f. Diese Mächte sind durchaus individuell bestimmt und zugleich von allgemeiner Geltung, sie sind weder vereinzelte Dinge, noch machen sie vereinzelte Eindrücke; sie werden daher nicht empfunden, sondern gefühlt; es giebt Heimathsgefühle wie Heimweh, Vaterlandsgefühle, wie patriotische Pflichtgefühle u. s. f. Wenn nun diese Mächte so gewaltig sind, daß sie die Seele ganz erfüllen und unwiderstehlich beherrschen, so sind sie der Genius des Individuums, es kann ihren Untergang oder Verlust nicht überleben, sondern stirbt ihnen nach, wie Cato der römischen Republik.[2]

Nun kann ein Individuum seinen Genius in einem andern Individuum haben, von dem es unmittelbar abhängig ist und sich fühlt. Dadurch entstehen zwischen verschiedenen Individuen die sogenannten magischen Verhältnisse, die auf ganz natürliche und normale Weise stattfinden, wenn sich das eine noch unselbständige Individuum wirklich in leiblicher Abhängigkeit von dem andern befindet, wie das erst heranreifende Kind (Fötus) im Leibe der Mutter.[3]

---

[1] Ebendas. § 405. S. 151—156. — [2] Ebendas. S. 158 u. 189. S. 161 u. 162. S. 164. — [3] Ebendas. S. 159—161.

2. Magische Zustände. Das Hellsehen und der animalische Magnetismus.

Wir unterscheiden die fühlende Seele sowohl von der natürlichen, die wir schon kennen gelernt haben, als von der selbstbewußten und geistigen, die erst kennen zu lernen ist. Doch sind alle drei Formen des Seelenlebens als Entwicklungsstufen des subjectiven Geistes in einem und demselben Individuum vereinigt. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß sich das Gefühlsleben der anderen Seelenthätigkeiten, der niederen wie der höheren, der natürlichen wie der geistigen bemächtigt und als der herrschende Seelenzustand auftritt: als unmittelbares oder magisches Wissen und Wahrnehmen, d. h. als Hellsehen, als „das Selbstanschauen des Genius". „Dies Anschauen ist insofern ein Hellsehen, als es Wissen von der ungetrennten Substantialität des Genius ist."[1]

Die Wechselzustände der natürlichen Seele, wie Schlaf und Wachen, werden als Doppelzustände erlebt: als Schlafwachen, Schlaf- und Traumhandeln oder Somnambulismus. Solche Erscheinungen können auf dem Wege der natürlichen Entwicklung, als Abnormitäten und Krankheitsformen entstehen oder auf künstliche und absichtliche Weise durch den sogenannten animalischen Magnetismus erzeugt werden als magnetischer Somnambulismus, magnetisches Hellsehen u. s. f. Hegel hat diesen Erscheinungen viel Interesse gewidmet und die Thatsachen, so weit die Kenntniß derselben in seiner Zeit reichte, mit einer Ausführlichkeit behandelt, die über die Grenzen seiner encyklopädischen Darstellung hinausging.[2]

In der Beurtheilung der hierher gehörigen Thatsachen sind zwei thörichte und grundfalsche Behandlungsarten zu vermeiden: die eine bleibt in den gewöhnlichen Verstandeskategorien befangen und leugnet die Thatsachen trotz den glaubwürdigsten Zeugnissen, selbst der eigenen Augenzeugenschaft; die andere überschätzt diese Thatsachen auf höchst unverständige Art, indem sie dieselben für erhöhte und erhabene Geisteszustände hält, für Offenbarungen tiefer, unfehlbarer Einsichten und Wahrheiten. „Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhafteren, in sich allgemeinerer Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten." Weit richtiger habe Plato im Timäus geurtheilt, daß Gott die Leber geschaffen, um

[1] Ebendas. § 406. S. 162—165. — [2] Ebendas. § 406. S. 162—198.

auch dem unvernünftigen Theil der Seele die Gabe der Prophezeiung (μαντεία) zu verleihen und das Vermögen, Gesichte zu haben.[1]

In Zeiten politischer und namentlich religiöser Exaltationen wird das Hellsehen, die Sehergabe, das sogenannte Zungenreden, ein epidemischer, durch alle Volks- und Alterskreise verbreiteter Zustand, wie z. B. im Cevennenkriege.

Als die besonderen Fälle des Hellsehens erwähnt Hegel 1. das Metall- und Wasserfühlen vermöge der Wünschelruthe; 2. daß im somnambulen Zustande gewisse Sinne, wie Gesicht und Gehör, auch Geruch und Geschmack, schlafähnlich gefesselt sind und durch den Gefühls- und Tastsinn, der in der Herzgrube fungirt, ersetzt werden; 3. daß man mit offenen Sinnen nichtvorhandene Dinge wahrnimmt, wobei der Hallucinationen „des stockprosaischen Fr. Nicolai" (des goetheschen Proktophantasmisten) gedacht wird; 4. das sogenannte zweite Gesicht (second sight), welches, unabhängig von Raum und Zeit, wirkliche weit entfernte Begebenheiten wahrnimmt; 5. daß unabhängig von der Zeit künftige Dinge durch Vorgefühle und Ahnungen visionärer Art percipirt werden, wobei, da es sich um die eigene Individualität handelt, die Vision leicht die Gestalt der eigenen Person annimmt und in der Form des Sichselbstsehens erscheint; 6. ferner das Durchschauen sowohl des eigenen als auch eines fremden Seelen- und Körperzustandes, endlich 7., daß man nicht bloß von, sondern in einem andern Subjecte weiß, schaut und fühlt auf unmittelbare, magische Art, so daß man die Empfindungen der fremden Individualität als seine eigenen in sich hat.

Nunmehr sind zwei Subjecte vorhanden, gegen einander selbstständige Individuen, deren eines der herrschende Genius des anderen ist. Das Verhältniß zwischen der Mutter und ihrer heranreifenden Leibesfrucht war auch ein magischer Rapport, aber ein normaler und naturgemäßer, während das Verhältniß, von dem wir jetzt zu reden haben, ein anomales und krankhaftes ist. Nach Franz Mesmer, der die Sache entdeckt und Magnetstäbe als Heilmittel gebraucht hat, heißt die Erscheinung der Krankheit und das Heilverfahren Mesmerismus oder Magnetismus, auch animalischer oder thierischer Magnetismus, weil die Gegenstände der magnetischen Einwirkung oder Magnetisirung der menschliche Organismus und gewisse Thiere sind,

[1] Ebendas. S. 165 u. 166.

wie Hunde, Katzen, Affen; der geheimnißvolle Rapport zwischen dem Arzt (Magnetiseur) und dem Kranken vergleicht sich der magnetischen Anziehung in der Natur und erklärt die Bezeichnung. In vortheilhafter Unterscheidung von den deutschen Aerzten in Ansehung des animalischen Magnetismus rühmt Hegel die Beobachtungen und das Heilverfahren der französischen, ausgezeichnet durch „edelste Gesinnung und größte Bildung". Er nennt den Namen Puységur.[1]

Der Magnetiseur versetzt durch den Blick, durch Berührung (Handauflegung), durch gewisse, in bestimmten Richtungen und in naher Entfernung ausgeführte Bestreichungen (Manipulationen) das Individuum, welches von ihm abhängt, in tiefen Schlaf und in einen schlafenden hellsehenden Zustand, worin der oder die Kranke seine Fragen beantwortet, welcher Zustand aber alles Bewußtsein, darum auch alle Erinnerung völlig ausschließt. Die centrale Leitung der Empfindungen und Bewegungen, die nach außen gerichtete Thätigkeit der Sensibilität und Irritabilität ist wie gelähmt; das Reproductionssystem herrscht und die Gehirne desselben, die Ganglien, diese Nervencentra des Unterleibs, führen die Herrschaft statt des Gehirns. In der Erzeugung des magnetischen tiefen Schlafs liegt die Heilkraft.

3. Das Selbstgefühl. Die Verrücktheit.

Der Gefühle sind viele und mannichfaltige, das fühlende Subject ist eines und fühlt sich als die Einheit und Macht aller seiner besonderen Gefühle, deren jedes seine Sphäre und Welt beschreibt; alle diese Sphären hängen mit und in einander zusammen, vereinigt und concentrirt in der Individualität des Selbstgefühls, als ein individuelles Weltsystem, als eine geordnete Totalität aller Verhältnisse, in deren Mittelpunkt dieses bestimmte einzelne Subject steht. Alles was den Charakter des Systems, der Ordnung, des Zusammenhangs hat, trägt eine logische Nothwendigkeit in sich, es ist vermittelt durch Gründe und Folgen, Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke, weshalb es auch nur durch das denkende und verständige, durch das selbstbewußte und besonnene Subject beherrscht, erhalten und aus Unordnungen verschuldeter und unverschuldeter Art wiederhergestellt werden kann.[2]

---

[1] Ebendas. S. 171—184. Franz Mesmer aus Iznang am Bodensee (1733—1815). Der Anfang seiner Entdeckungen, die ein sehr unglückliches Ende nahmen, fällt in die Jahre 1775—1778. Puységur hat den künstlichen Somnambulismus festgestellt (1785). — [2] Ebendas. §§ 407 u. 408. S. 198 u. 199.

Die fühlende Seele lebt und webt in ihren besonderen Gefühlen und Gefühlszuständen; es ist möglich, von einem derselben in einer solchen Weise gefesselt und beherrscht zu werden, daß sie nicht mehr herauskann und die Macht darüber verliert, daß dieser besondere Gefühlszustand aus seiner Stellung in der Peripherie des Seelenlebens, wohin er gehört, in den Mittelpunkt rückt und sich zum grundverkehrten, falschen und in diesem Sinne bösen Genius des Individuums macht. Eine solche Verrückung, als Zustand fixirt, ist die Verrücktheit, eine leiblich-psychische Krankheit, die ihren Ausgangspunkt und Ursprung sowohl von der leiblichen als von der psychischen Seite her nehmen kann. Ein und dasselbe Individuum ist gleichsam zerrissen und entzwei gebrochen in zwei Subjecte, die fühlende Seele und die verständige, welche letztere durch jene völlig verdunkelt werden kann. Aus den gesunden und normalen Wechselzuständen des Schlafens (Träumens) und Wachens wird ein Zustand des beständigen Träumens, des wachen Träumens. „Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine mit ihrem objectiven Bewußtsein nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt." „In der eigentlichen Verrücktheit sind die zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände" (wie im Somnambulismus), „sondern in einem und demselben Zustande; so daß diese gegen einander negativen Persönlichkeiten, das seelenhafte und das verständige Bewußtsein, sich gegenseitig berühren und von einander wissen."[1]

Wie der Begriff der Krankheit in die Organik als die Wissenschaft vom thierisch-menschlichen Organismus, wie der Begriff des Verbrechens in die Rechtsphilosophie als die Wissenschaft vom objectiven Geist: ebenso nothwendig gehört der Begriff der Verrücktheit in die Anthropologie als die Wissenschaft von der menschlichen Seele. Nicht als ob die letztere eine Entwicklungsstufe wäre, welche das menschliche Seelenleben durchmachen müßte; es verhält sich mit der Verrücktheit, wie mit dem Verbrechen. Jene braucht nicht erlebt, dieses braucht nicht ausgeübt zu werden. Treffend sagt Hegel: „Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwicklung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrthümern, Thorheiten und nicht verbrecher-

[1] Ebendas. § 408. Zus. S. 203 u. 204.

ischer Schuld erscheinen. Dies ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Verrücktheit als eine wesentliche Entwicklungsstufe zu rechtfertigen." Im Zustande der Verrücktheit wird das Ich aus dem Mittelpunkt seiner Wirklichkeit herausgerückt und bekommt, da es zugleich noch ein Bewußtsein seiner Wirklichkeit behält, zwei Mittelpunkte: den einen in dem Rest seines verständigen Bewußtseins, den andern in seiner verrückten Vorstellung.[1]

Als die Arten oder Hauptformen der Verrücktheit unterscheidet Hegel drei: den Blödsinn, die Narrheit und den Wahnsinn. Der angeborene, unheilbare Blödsinn, in engen Thälern und sumpfigen Gegenden einheimisch, ist der Cretinismus, ein Zustand dumpfen Insichverschlossenseins und Hinbrütens, vollkommen entwicklungsunfähig; der nicht angeborene Blödsinn kann durch Krankheiten, wie Epilepsie, entstehen und durch ein Uebermaaß von Ausschweifungen verschuldet werden. Neben dem Blödsinn nennt Hegel die Faselei und die Zerstreutheit: jene besteht in dem chaotischen Vorstellen, in dem Fortsprechen von einem Gegenstande zum andern, ohne alle Kraft der Unterscheidung und Ordnung, ein Vorstellungschaos, worin alles durch einander gemengt wird; diese besteht in der Unfähigkeit, den gegenwärtigen Zustand vorzustellen und wahrzunehmen, diese eigentliche Zerstreutheit ist ein Versinken in ganz abstractes Selbstgefühl, in eine Unthätigkeit des besonnenen Bewußtseins, in eine wissenlose Ungegenwart des Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig sein sollte". Die blödsinnige Zerstreutheit, dieser Mangel aller Geistesgegenwart, ist weit entfernt von jener großartigen Geistesgegenwart und Zerstreutheit, welche den Archimedes, versenkt in seine geometrische Aufgabe, die Welt um ihn her vergessen ließ.[2]

Im Unterschiede von diesen Zuständen der Geistesschwäche zeigt die Narrheit eine gewisse Energie, womit im Widerspruch gegen alle Vernunft und Wirklichkeit Vorstellungen des krankhaft deprimirten oder krankhaft gesteigerten Selbstgefühls festgehalten und gepflegt werden, wie die bis zum Lebensüberdruß und zu Gedanken des Selbstmords fortgehende Melancholie (Spleen) einerseits und der Größenwahn andererseits, wozu die illusorischen Vorstellungen abnormer und unmöglicher leiblicher Zustände kommen.[3]

---

[1] Ebendas. § 408. Zus. S. 201 flgd. S. 208 flgd. — [2] Ebendas. S. 214 bis 217. — [3] Ebendas. S. 217—220.

Dieser Gegensatz zwischen der verrückten Vorstellung und der Wirklichkeit, zwischen der Narrheit und der Vernunft kann das Subject bis zur Ergrimmtheit und Wuth wider sich und seine Schranken und damit bis zur Raserei treiben, worin „die Tollheit oder der Wahnsinn" besteht. „Im Wahnsinn, wo eine besondere Vorstellung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjects ungezügelt hervor, da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei." In dieser Ergrimmtheit besteht die Bösartigkeit der Wahnsinnigen. Indessen können auch die guten und weichen Empfindungen im Zustande des Wahnsinns ungemein erhöht und gesteigert werden. Ein großer Irrenarzt sagt ausdrücklich, er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen als im Tollhause.[1]

Wie die Krankheit, muß auch das Heilverfahren physisch und psychisch zugleich sein und immer die Voraussetzung festhalten, daß man es mit Kranken, nicht mit Verbrechern und Uebelthätern zu thun habe, die durch ein grausames Zwangsverfahren unschädlich zu machen und zu strafen seien.

Auf die richtige und menschliche Ansicht von der Heilsbedürftigkeit der Verrückten, hat der französische Irrenarzt Pinel sein neues System der ärztlichen Beaufsichtigung, Behandlung und Pflege der Geisteskranken gegründet und damit die Epoche der modernen Psychiatrie in das Leben gerufen; seine Schrift über den fraglichen Gegenstand, sagt Hegel, muß für das Beste erklärt werden, das in diesem Fache existirt.[2]

4. Die Gewohnheit.

Alle Krankheiten sind Hemmungszustände, welche die Harmonie der organischen Verhältnisse stören und den Organismus zu Grunde richten, wenn sie nicht durch Heilung überwunden werden. Dasselbe gilt von den leiblich-psychischen Krankheiten. Wenn eines der besonderen Gefühle die Herrschaft an sich reißt, so ist der Seele etwas zugestoßen, was zu überwinden und zu einem Moment herabzusetzen, sie die Kraft nicht besitzt. Daher ist es zur Erhaltung der psychischen Gesundheit und der Harmonie aller psychischen Verhältnisse nothwendig, daß die

[1] Ebendas. S. 221 u. 222. — [2] Ebendas. S. 222—228. Philippe Pinel (1745—1826), seine «Nosographie philosophique» erschien 1798 und in 6. Auflage in 3 Bänden 1818. Vorangegangen war sein «Traité philosophique sur l'aliénation mentale» (1791).

Seele ihre besonderen Empfindungen und Gefühle, indem sie dieselben immer von neuem erlebt, durchlebt und wiederholt, völlig in ihren Besitz nimmt und sich die Meisterschaft darüber erwirbt. Diese Herrschaft der Seele, die aus der häufigen Wiederholung ihrer Erlebnisse im Einzelnen, d. h. aus dem Proceß der Gewöhnung resultirt, ist die Gewohnheit, ein Seelenzustand, welcher den Charakter der Unmittelbarkeit oder der Natur hat, nur daß derselbe der Seele nicht angeboren, sondern durch sie selbst erworben und gemacht ist. Diese nicht gegebene sondern gesetzte Unmittelbarkeit ist gleichsam eine zweite Natur, wie man mit Recht die Gewohnheit nennt.[1]

Die Gewohnheit ist ein eben so wichtiger als schwieriger Begriff, weshalb die herkömmliche Psychologie ihn auch unbeachtet läßt; derselbe vereinigt die höchste individuelle Lebendigkeit mit dem entgegengesetzten Charakter des unbewußten mechanischen Geschehens, worin das Einzelne nicht mehr gemerkt wird und nur das Allgemeine der Sache sich hervorhebt. Wenn man lesen und schreiben lernt, so ist jeder Buchstabe und jeder Zug eine sehr bemerkenswerthe und hervorgehobene Vorstellung; wenn man durch vieles Lesen und Schreiben beides vollkommen gelernt hat und kann, so merkt man nicht mehr das Einzelne, sondern nur das Ganze. Es verhält sich darin mit der Gewohnheit, wie mit dem Gedächtniß: jene ist der Mechanismus des Selbstgefühls, diese ist der Mechanismus der Intelligenz.[2]

Die unangenehmen und schmerzlichen Empfindungen von Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., werden gleichgültig, indem man sich daran gewöhnt, d. h. dagegen abhärtet; die Begierden und Triebe werden abgestumpft durch die Gewohnheit ihrer natürlichen Befriedigung, nicht aber durch mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit; endlich alle Arten der Bewegung und Haltung werden leicht und zuständlich, indem man sich durch Geschicklichkeit daran gewöhnt. Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes, das Stehen, Gehen, Sehen, Denken u. s. f. Die Gewohnheit ist Befreiung und darum der Weg zur Freiheit der natürlichen Seele, weshalb es thöricht ist, herabsetzend und verächtlich von der Gewohnheit zu sprechen, von der Sklaverei der Gewohnheit, während doch alle wahre Freiheit darin besteht, daß man die vernünftigen Gesetze, welche man selbst gegeben hat, befolgt. Und dies geschieht auf

[1] Ebendas. §§ 409 u. 410. S. 228—230. — [2] Ebendas. § 410. S. 229 u. 230.

vollkommen natürliche Weise durch den Proceß der Gewöhnung; die Gewohnheiten verhalten sich zu dem Leben des Individuums, wie die Sitten zu dem eines Volks. Und es thut der Bedeutung und befreienden Macht der Gewohnheit gar keinen Eintrag, daß es kleinliche und läppische Gewohnheiten giebt, welche den Pedanten kennzeichnen. „Wir sehen, daß in der Gewohnheit unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist; daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht; daß die Seele einerseits ganz in ihre Aeußerungen eindringt und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt einer mechanischen, einer bloßen Naturwirkung giebt.“[1]

III. Die wirkliche Seele.

1. Die Gestalt.

Die Gewohnheit macht, daß die Seele ihre Empfindungen und Gefühle völlig in Besitz nimmt, ihren Leib durchdringt und ganz in ihm einheimisch wird, so daß sie ihn wie ein geschmeidiges Werkzeug beherrscht, und zwischen beiden, wie Hegel treffend und beispielsweise schon gesagt hat, ein magisches Verhältniß besteht: „die vermittlungsloseste Magie ist diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt“.[2] Die Seele ist das Innere, der Leib ist das Aeußere; Inneres und Aeußeres aber sind, wie die Logik gelehrt hat, vollkommen identisch; in dieser Identität besteht, wie wir früher ausführlich dargethan haben, der Charakter des Wirkens oder der Wirklichkeit. Darum hat Hegel die natürliche Seele, wie dieselbe aus dem Proceß der Gewohnheit resultirt und sich vollendet, die wirkliche Seele genannt.[3]

Das individuelle Seelenleben erscheint in dem ganzen geistigen Ton, der sich über die menschliche Gestalt verbreitet und dieselbe von allen thierischen, auch von der menschenähnlichsten des Affen, völlig unterscheidet. „Nach seiner rein leiblichen Seite ist der Mensch nicht sehr vom Affen unterschieden; aber durch das geistdurchdrungene Ansehen seines Leibes unterscheidet er sich von jenem Thier dermaßen,

[1] Ebendas. § 410. Zus. S. 233—239. Vgl. oben S. 643 u. S. 648. — [2] S. oben S. 655 u. 656. — [3] Vgl. dieses Werk. Buch III. Cap. XVIII. S. 512 bis 516. Hegel. Werke. VII. Abth. II. Die wirkliche Seele. § 411. Zus. S. 240 u. 241.

daß zwischen dessen Erscheinung und der eines Vogels eine geringere Verschiedenheit herrscht, als zwischen dem Leibe des Menschen und dem eines Affen."[1]

2. Die Geberden.

Dieser geistige Ton, der die Gestalt der menschlichen Individualität charakterisirt, zeigt sich sowohl in der freiwilligen Art als in der Art der unfreiwilligen Verleiblichung der Affecte und Gefühle, d. h. in den Geberden, welche die körperliche Beredsamkeit ausmachen: im Mienenspiel, in den Bewegungen der Hände, der Arme, des Körpers, in dessen Haltung und Gang. Hegel nennt die aufrechte Stellung und Haltung, da sie nur durch die Energie des Willens zu Stande kommt und durch deren Gewohnheit erhalten wird, „die absolute Geberde", wie er die Hand in ihrer Bildung und Bewegung, dieses Organ der Organe, „das absolute Werkzeug" nennt.

Wenn diesen Aeußerungsweisen der geistige Ton fehlt und sie nichts weiter sind als die unwillkürlichen, unentwickelten, ungezügelten Auslassungen der Affecte und Gefühle, so sind sie nicht eigentlich Geberden, sondern Grimassen. Die Verleiblichung durch die Geberden, da sie psychischen Ursprungs ist und innere Vorgänge äußerlich macht oder bezeichnet, ist unwillkürlich auch eine Versinnbildlichung der Affecte und Gefühle und wirkt ihrem Ursprunge gemäß symbolisch, wie das Kopfnicken, Kopfschütteln und Stirnrunzeln, das Kopfaufwerfen und Naserümpfen, die Verbeugung, der Handschlag, das Zusammenschlagen der Hände über den Kopf u. s. f.[2]

Jedes Individuum hat eine durch Gewohnheit constante Art, seine Affecte und Leidenschaften leiblich zu äußern; die auf Beobachtung gegründete Kenntniß dieser Aeußerungsweise heißt Pathognomik. Die intellectuelle und moralische Individualität (Charakter) scheint sich am deutlichsten und unmittelbarsten im Gesichtsausdruck (Physiognomie) und noch greifbarer im Kopf (Gehirn) und der Schädeldecke darzustellen. Das Studium der Physiognomie, um den Charakter daraus zu erkennen, heißt Physiognomik, das des Gehirns oder Schädels Phrenologie oder Kranioskopie. Weit deutlicher als in den Gesichtsknochen offenbart sich der Geist in der Sprache, weit deutlicher als in den Schädelknochen offenbart sich der Charakter in den Handlungen. Wir haben schon in der Phänomenologie die Art und Weise

[1] Ebendas. S. 242. — [2] Ebendas. S. 241—244.

kennen gelernt, wie Hegel sich mit Lavater und Gall abfindet, er kommt auch hier am Schlusse seiner Anthropologie darauf zurück. „Aus diesem Grunde ist man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Physiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derselben Spuk trieb, und wo man sich von ihr den allererklecklichsten Gewinn für die hochgepriesene Menschenkenntniß versprach. Der Mensch wird viel weniger aus seiner äußeren Erscheinung, als vielmehr aus seinen Handlungen erkannt. Selbst die Sprache ist dem Schicksal ausgesetzt, so gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menschlichen Gedanken zu dienen.“[1]

Achtundzwanzigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom subjectiven Geist. B. Phänomenologie.

I. Das Bewußtsein.

Die wirkliche Seele hat sich in ihre Leiblichkeit dergestalt hineingebildet, daß sie darin als in ihrem Werke sich nur auf sich bezieht, für sich ist und in diesem ihrem Fürsichsein sich von ihrer Leiblichkeit, von allen ihren Empfindungen, von der sinnlichen Außenwelt ebensowohl unterscheidet als ihr entgegensetzt: sie ist nicht mehr Selbstgefühl, sondern Bewußtsein und Selbstbewußtsein. „Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich.“ „In ihr erfolgt ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele.“[2]

Alles Wissen ist geistiger Art und bezieht sich auf einen Gegenstand, es ist vermöge dieser Beziehung eine Erscheinung des Geistes, daher die Wissenschaft vom Bewußtsein und seinen Entwicklungsformen eine Wissenschaft von den Erscheinungen (Phänomena) des Geistes ist: Phänomenologie des Geistes. Alles gegenständliche Wissen ist zugleich Wissen von sich und ohne dieses, d. h. ohne Selbstbewußtsein unmög-

[1] Ebendas. S. 246. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. VIII. S. 348—353. — [2] Ebendas. § 412. S. 246 u. 247. Zus. S. 248.

lich, daher der Entwicklungsgang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein fortschreitet. Da aber im Wissen das Ich und der von ihm durchdrungene Gegenstand, Subject und Object eines sind, und in dieser Einheit des Subjectiven und Objectiven das Wesen der Vernunft besteht, so muß sich das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein dieser Einheit, d. h. zum Vernunftbewußtsein erheben. Daher sind das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und die Vernunft die drei Stufen, welche die Wissenschaft vom Bewußtsein zu entwickeln hat, sie bilden das eigentliche Thema der Phänomenologie des Geistes, dessen Ausführung wir in der Lehre und in den Werken Hegels dreimal begegnen: in den drei ersten Hauptabschnitten der „Phänomenologie des Geistes", in der philosophischen Propädeutik und in der encyklopädischen Wissenschaft vom subjectiven Geist.[1]

Was aber in jenem seinem ersten Hauptwerke vom Jahre 1807 die weiteren Abschnitte betrifft, welche vom „Geist", von der „Religion" und vom „absoluten Wissen" handeln, so gehören diese Themata nicht in die Wissenschaft vom subjectiven, sondern in die vom objectiven und absoluten Geist, d. h. in die Rechtsphilosophie, Philosophie der Geschichte, Aesthetik, Religionsphilosophie und (Philosophie der) Geschichte der Philosophie, wo sie Hegel auch ausgeführt hat; weshalb die in die Wissenschaft vom subjectiven Geist (Psychologie) gehörige Phänomenologie sich auf diese drei Themata einschränkt: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft.

Die Ausführungen dieser Themata in den genannten drei Werken stimmen in Ansehung aller wesentlichen Punkte völlig zusammen; die bei weitem ausführlichste und interessanteste giebt das Hauptwerk vom Jahre 1807, nach welchem wir dieselbe ihrem ganzen Umfange nach schon dargestellt haben und hier als bekannt voraussetzen; daher fassen wir uns kurz und weisen unsere Leser zurück auf jene früheren Abschnitte.[2]

Die erste Stufe des Bewußtseins ist die sinnliche Gewißheit, deren Subject dieses einzelne Individuum und deren Gegenstand dieser einzelne Eindruck ist, der hier und jetzt stattfindet. Das sinnliche Etwas be-

[1] Bd. II. S. 71—316. Bd. XVIII. (Philos. Propädeutik. Herausg. von Rosenkranz 1840.) Zweiter Cursus. Mittelklasse: Phänomenologie des Geistes und Logik. I. Abth. Phänomenologie des Geistes oder Wissenschaft des Bewußtseins. §§ 1—42. S. 79—90. Bd. VII. Abth. I. §§ 413—438. S. 249—287. —
[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. VIII. S. 316—353.

zieht sich auf ein anderes und verändert sich, es ist dieses und wird ein anderes, das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins soll das Einzelne sein, aber eben damit ist er nicht ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; der Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins besteht daher in vielen Einzelnheiten, die zusammengehören, daher auf einander bezogen und zusammengefaßt sein wollen, um den Gegenstand so vorzustellen, wie er in Wahrheit ist. Aus der sinnlichen Gewißheit wird das wahrnehmende Bewußtsein, das sich auf den Zusammenhang richtet und der Sache auf den Grund geht, nach Kraft und Ursache fragt; aber Zusammenhang, Kraft, Ursache u. s. f. sind nichts Aeußerliches und sinnlich Wahrnehmbares, sondern Gedanken, welche ein Inneres vorstellen und als dessen Erscheinung die sinnlichen Dinge. Aus dem wahrnehmenden Bewußtsein erhebt sich der Verstand, das ins Innere schauende Innere.

Das Innere der Erscheinungen ist deren Einheit, welche in der Mannichfaltigkeit und im Wechsel der Dinge sich gleich bleibt, d. i. das Gesetz. Die Gesetze sind das ruhige Abbild der Erscheinungen. Jedes Gesetz setzt unterschiedene Bestimmungen und deren Vereinigung oder Zusammengehörigkeit. So verknüpft das Rechtsgesetz Verbrechen und Strafe, das Naturgesetz in der Bewegung der Planeten die Quadrate der Umlaufszeiten und die Kubi der Entfernungen. Auch das Selbst ist eine solche Einheit, die, gleich dem Gesetz, Unterschiede in sich setzt und vereinigt; daher erkennt in der Thätigkeit des Verstandes das Bewußtsein sich selbst.

II. Das Selbstbewußtsein.

Das Selbstbewußtsein ist zunächst das einzelne individuelle Selbst, welches sich nur auf sich bezieht, indem es alles andere von sich ausschließt. In dieser negativen Beziehung auf sich ist es die Macht und Wahrheit der Dinge und fühlt den Trieb, sich als solche zu bethätigen, indem es die Dinge, insbesondere die lebendigen, als welche ein eigenes, triebkräftiges Dasein führen, ergreift und sich ihrer bemächtigt: zerstörend, verzehrend, genießend. So verhält es sich als „das begehrende Selbstbewußtsein“.

Unter den lebendigen Objecten, welche das individuelle Selbstbewußtsein kraft seiner Begierde, vertilgend und verzehrend, sich aus dem Wege räumt, sind auch selbstbewußte Wesen; denn das lebendige

Ding, welches über sein eigenes Dasein sich zu erheben den Trieb hat, ist selbstbewußt. Jetzt tritt dem einzelnen Selbstbewußtsein ein anderes einzelnes Selbstbewußtsein, dem Ich ein anderes Ich entgegen, deren Verhalten zu einander durch den wechselseitigen Kampf und das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft zur wechselseitigen Anerkennung führt: diesen ganzen Proceß in allen diesen Momenten und Stufen nennt Hegel hier „das anerkennende Selbstbewußtsein".

Die erste Stufe ist der Kampf aller mit allen, wie er der bürgerlichen Gesellschaft im Naturzustande vorausgeht. Von diesem Kampf ist der Zweikampf in der bürgerlichen Gesellschaft, diese Geburt des Mittelalters, des Faustrechts und des Ritterthums, wohl zu unterscheiden. Dort handelt es sich um die reale, im Kampf auf Leben und Tod zu erringende Geltung, hier dagegen um den bloßen Schein der Geltung. „Da wollte der Ritter, was er auch begangen haben mochte, dafür gelten, sich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu sein. Das sollte der Zweikampf beweisen." „Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor, denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjectivität, das Geltenwollen des Subjects in seiner unmittelbaren Einzelnheit durchaus fremd, sie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem sittlichen Verhältniß, welches der Staat ist. In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sich-zurückversetzen in die Rohheit des Mittelalters."[1] Der Grund, aus dem Hegel den Zweikampf verurtheilt, ist derselbe, aus dem nachmals Schopenhauer eine seiner bittersten, von Spott und Verachtung triefende Satire dawider geschrieben hat.

Der Kampf der Individuen soll zur Verwirklichung und Befriedigung des Selbstbewußtseins dienen, daher kann derselbe unmöglich mit einer Vernichtung enden, welche entweder die Existenz des Selbstbewußtseins gänzlich aufheben oder seinen Gegenstand, das andere Ich, wogegen das Selbstbewußtsein sich ausschließend verhält und zu verhalten hat, aus dem Wege räumen würde. Aus der Vernichtung wird die Erhaltung zunächst in der Form der Unterordnung, sei es, daß sich das andere Ich in jenem Kampf auf Leben und Tod freiwillig unterwirft oder gewaltsam unterjocht und beherrscht wird. Aus dem

---

[1] Hegel. VII. Abth. I. § 432. Zus. S. 277—279.

begehrenden und vernichtenden Selbstbewußtsein wird das beherrschende und beherrschte, das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft, dessen von Hegel meisterlich entwickelte Dialektik wir kennen gelernt haben. Der Herr befiehlt, der Knecht gehorcht und thut den Willen des Herrn, indem er arbeitet und die Dinge nach dem Willen und zum Nutzen des Herrn gestaltet; der Herr genießt die Früchte dieser Arbeit, der Knecht aber, indem er arbeitet und die Dinge bildet, bildet sich selbst und erfüllt das Wort, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist: so wird er dem Herrn gleich und unentbehrlich, ja er wird mächtiger als dieser und erringt seine Freiheit, sei es nun, daß der Herr in Anerkennung seiner Dienste ihn freiläßt, oder der Knecht im Gefühle seiner Macht sich die Freiheit erkämpft, wie es die römischen Sklavenkriege versucht haben. „Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine nothwendige Stufe und somit beziehungsweise Berechtigtes." „Wenn ein Volk frei sein zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß lenkenden Regiertwerdens zurückhalten." [1]

III. Die Vernunft.

Aus dem Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft entwickelt sich das anerkennende Selbstbewußtsein, das Bewußtsein der Wesensgleichheit zwischen Ich und Ich; dasjenige Wesen aber, worin die verschiedenen Ich gleich und identisch, darum eines und einig sind, ist die Vernunft; daher hat das anerkennende Selbstbewußtsein zu seinem Gegenstand und Thema nicht mehr die einzelnen, atomen, einander ausschließenden Individuen, sondern ihre Identität, nicht mehr das einzelne Ich, sondern das Wir, es ist nicht mehr das einzelne, sondern das allgemeine Selbstbewußtsein oder die Vernunft. [2] „Dies Verhältniß ist durchaus speculativer Art; und wenn man meint, das Speculative sei etwas Fernes und Unfaßbares, so braucht man nur den Inhalt dieses Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Speculative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjectiven und der Objectivität. Diese Einheit bildet die Substanz der

[1] Ebendas. § 433. S. 279—282. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. VII. S. 324—329. — [2] Hegel. Werke. VII. Abth. I. §§ 435 u. 436. S. 281—285.

Sittlichkeit, namentlich der Familie, der geschlechtlichen Liebe, der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats." Die Vernunft ist die Wahrheit, und das Vernunftbewußtsein ist die wissende Wahrheit oder der Geist.[1]

Neunundzwanzigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom subjectiven Geist. C. Psychologie.

I. Der theoretische Geist.

1. Die Anschauung.

Der Geist als die dritte und höchste der psychischen Entwicklungsstufen ist, wie es der Gang der Methode verlangt, die Einheit der beiden vorhergehenden Stufen, nämlich der Seele und des Bewußtseins. Die Thätigkeit der Seele besteht darin, daß sich dieselbe verleiblicht, ihren Leib hervorbringt, ausbildet und sich ihm einbildet: sie geschieht unbewußt und ist productiv. Die Thätigkeit des Bewußtseins besteht im Wissen. Der Geist vereinigt beide Thätigkeiten in der seinigen: diese besteht daher im productiven Wissen, d. h. im Erkennen. Wissen und Erkennen sind wohl zu unterscheiden, wie schon das gewöhnliche Bewußtsein thut, wenn es z. B. sagt: „ich weiß zwar, daß Gott ist, aber ich bin nicht im Stande, sein Wesen zu erkennen". Erkennen heißt schaffen oder hervorbringen; wir erkennen nur, was wir machen oder erzeugen. Die Objecte des Geistes sind seine Producte: daher besteht sein Wesen, insbesondere das des theoretischen Geistes im Erkennen.[2]

Der theoretische Geist oder die Intelligenz hat sich als productives Wissen (Erkennen), was sie ihrem Wesen nach ist, zu entwickeln und muß darum mit jenem unentwickelten und unbestimmten Zustande beginnen, worin der Geist, gleich der Seele und dem Bewußtsein, einen unendlich mannichfaltigen Inhalt in der Form des Gefühls in sich trägt, welchen Gefühlszustand Hegel gern als „das dumpfe Weben des Geistes in sich" bezeichnet. Es ist daher falsch, wenn man, wie die Sensualisten, den Geisteszustand, welcher der Entwicklung vorausgeht,

---

[1] Ebendas. §§ 438 u. 439. S. 286 u. 287. — [2] Ebendas. §§ 440—444. S. 288—301. § 445. S. 301—307.

mit einer leeren Tafel oder einem unbeschriebenem Blatte vergleicht; vielmehr ist der Geist mit allem Inhalt erfüllt, der sich aus den vorhergehenden Entwicklungsstufen ergiebt: es ist in seinem Gefühl viel mehr enthalten, als in den nachfolgenden Entwicklungszuständen herausgearbeitet wird und zu Tage tritt, es kommt nichts in den Verstand, was nicht im Gefühle vorhanden war; aber es ist ebenso falsch, sich in irgend einer Sache auf seine Gefühle, da sie unentwickelter und ungeprüfter Art sind, zu berufen. Wenn jemand dies thut, so ist mit ihm nichts weiter anzufangen, und es ist, wie sich Hegel auszudrücken liebt, „nichts anderes zu thun, als ihn stehen zu lassen".[1]

Die erste Geistesthätigkeit ist die Scheidung dieses unentwickelten, ungetrennten Gefühlszustandes, die Hervorhebung eines bestimmten Objects, auf welches der Geist seine Gegenwart richtet und fixirt: diese fixirte Geistesrichtung ist die Aufmerksamkeit, vom Gefühlszustande darin unterschieden, daß dieser unwillkürlich, sie aber willkürlich ist, man ist nur aufmerksam, wenn man aufmerksam sein will, was keineswegs so leicht ist, wie es zu sein scheint, denn es gehört zur Aufmerksamkeit ebenso wohl die Energie der Entsagung als das Interesse an der Sache. „Die Aufmerksamkeit enthält die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sichhingeben an die Sache, zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso nothwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigsein mit allem, das Hinaussein über alles gehören soll."[2]

Die in das Object versenkte Intelligenz ist die Anschauung. Alle Anschauungen entspringen aus Empfindungen, inneren und äußeren, aus Affecten und Sinnesempfindungen. Wer seine affectvollen und leidenschaftlichen Zustände anschaulich darstellt, verwandelt eben dadurch seine Zustände in Gegenstände, wodurch er sich selbst erleichtert und befreit, aber die andern ergreift und ähnliche oder sympathische Empfindungen in ihnen erregt. So hat Goethe durch seine Dichtung der Leiden Werthers das eigene Gemüth befreit, alle anderen Gemüther durch die Macht seiner anschaulichen Darstellung bewältigt.

Von den äußeren Empfindungen sind es namentlich die des Gesichts und Gehörs, welche den Stoff zu gegenständlichen Anschauungen bieten, insbesondere die des Gesichts. Die Anschauung ist zu unter-

---

[1] Ebendas. §§ 445—447. S. 308—310. — [2] Ebendas. § 448. S. 311—313.

scheiden sowohl von der sinnlichen Empfindung als auch von der Vorstellung: sie unterscheidet sich von jener durch ihre Gegenständlichkeit, von dieser durch ihre Aeußerlichkeit. Jede echte Anschauung ist die in das Object versenkte Intelligenz, daher vom Geist durchdrungen und geistvoll; von jeder wirklichen Anschauung gilt, was Schelling von einer besonderen und zwar der höchsten Art derselben gesagt hat: daß sie intellectuell ist. Freilich giebt es auch geistlose Anschauungen, zerstückelte, die in Einzelnheiten und Zufälligkeiten haften bleiben und nicht den Gegenstand selbst, das Wesen der Sache vor Augen haben. Niemand kann über einen Gegenstand erleuchtend reden oder schreiben, ohne geistig in ihm zu leben, ohne denselben in seinem Wesen und seiner Totalität vor sich zu sehen, d. h. ohne ihn anzuschauen im wahren Sinne des Worts.

2. Die Vorstellung.

Die Anschauung ist erst der Anfang und Wille zum Erkennen, welchen Aristoteles als Verwunderung bezeichnet hat, sie ist noch nicht das Erkennen selbst, welches nur durch das reine Denken der begreifenden Vernunft vollendet werden kann. Daher bildet in dem Entwicklungsgange des theoretischen Geistes die Vorstellung die Mitte zwischen der Anschauung und der Vernunft; sie durchläuft selbst eine Reihe von Entwicklungsstufen, welche die gewöhnliche Psychologie nicht als Stufen, sondern als Vorstellungsvermögen oder Seelenkräfte auffaßt ohne alle Einsicht in deren Zusammenhang und Verhältniß.[1]

Die erste Stufe der Vorstellung besteht darin, daß sie das angeschaute Object von seinen äußeren Bedingungen, dem besonderen Raume und der besonderen Zeit, woran dasselbe gebunden war, loslöst, sich aneignet und in seinen Besitz nimmt; das angeschaute Object wird erinnert, dieses Wort transitiv verstanden, es bedeutet hier so viel als innerlich machen, noch nicht sich erinnern. Die Anschauung ist nicht verschwunden oder vergangen, sondern sie ist in der Vorstellung als ein aufgehobenes Moment aufbewahrt und erhalten. Die in das Object versenkte Intelligenz ist Anschauung, die vorstellende Intelligenz hat Anschauung: sie hat sie gehabt und besitzt sie, ihre Anschauung ist Vergangenheit im Sinne der Gegenwart.[2]

Die Anschauung und die Erinnerung sind beide zeitlich bedingt, aber es verhält sich mit der Zeit in der Anschauung ganz anders als

---

[1] Ebendas. § 451. Zus. S. 323. — [2] Ebendas. § 450. S. 321 u. 322.

mit der in der Erinnerung, mit der äußeren Zeit ganz anders als mit der erinnerten (inneren) oder subjectiven. Je mehr bemerkenswerthe Anschauungen wir erlebt haben, um so erfüllter war die äußere Zeit, um so weniger haben wir ihren Verlauf bemerkt. Die Zeit ist uns vergangen, man weiß nicht wie, sie ist sehr schnell vergangen und erscheint darum sehr kurz; dagegen erscheint in der Erinnerung und Vorstellung dieselbe Zeit, weil wir so viel darin angeschaut und erlebt haben, außerordentlich lang, man begreift nicht, daß die jüngst verflossenen Begebenheiten schon so lange her sind. Ganz ebenso verhält es sich umgekehrt. Je leerer oder an Anschauungen ärmer die erlebte, äußere Zeit war, um so länger und langweiliger erscheint dieselbe, während sie erlebt wird; um so kürzer dagegen, weil man nichts oder so wenig darin erlebt hat, in der Erinnerung.[1]

Das angeschaute Object ist in die Intelligenz aufgenommen und ihr eingebildet: es ist nicht mehr Anschauung, sondern Bild. Jetzt ist die Intelligenz gleichsam „der nächtliche, bewußtlose Schacht", worin solcher Bilder unendlich viele aufbewahrt sind und bleiben, aber die Intelligenz ist und soll nicht bloß dieser Schacht, sondern auch die Macht sein, über ihren Inhalt zu schalten und zu walten, die in ihr aufbewahrten Bilder sich wieder hervorzurufen, dieselben, wo sie auch ist, sich zu vergegenwärtigen, unabhängig von Raum und Zeit die allerfernsten Objecte. Die Intelligenz ist productives Wissen; es ist nicht genug, daß sie etwas hervorbringt, sie muß es auch wissen, sie muß ihr Product zum Object machen, ihr im bewußtlosen Schacht aufbewahrtes Bild zum bewußten Gegenstand. Es ist nicht genug, daß sie das Bild hervorbringt, sie muß es auch wiederhervorbringen, nicht bloß produciren, sondern auch reproduciren: erst dann ist sie wahrhaft vorstellende Intelligenz. Anders ausgedrückt: die vorstellende Intelligenz darf nicht bloß das Object erinnern, sie muß auch sich daran erinnern, denn das Object als Bild ist das ihrige geworden, ihr Eigenthum, sie selbst.[2]

Wenn dieselbe Anschauung wiederkehrt, so erinnert sich die Intelligenz unwillkürlich daran, sie gehabt zu haben, d. h. sie reproducirt ihr Bild. Die häufige Wiederholung derselben Anschauungen macht, daß der Intelligenz die entsprechenden Bilder völlig geläufig und bekannt werden, daß es der Anschauung nicht mehr bedarf, sie hervor-

[1] Ebendas. § 452. Zus. S. 324—326. — [2] Ebendas. § 453. S. 326 u. 327.

zurufen, sondern die Intelligenz vollkommen im Stande ist, jedes ihrer Bilder, wo und wann sie will, zu reproduciren und sich zu vergegenwärtigen. Dies ist ein sehr wesentlicher Fortschritt in der Entwicklung der vorstellenden Intelligenz. „Auf diesem Wege kommen die Kinder von der Anschauung zur Erinnerung. Je gebildeter der Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern und fühlt selten das Bedürfniß der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist."[1]

Die erste Stufe der Vorstellung ist die Erinnerung. „Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens dadurch, daß die Intelligenz, aus ihrem abstracten Insichsein in die Bestimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsterniß zertheilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht."[2]

Die zweite Stufe der Vorstellung ist die Einbildung, und zwar in ihrer ersten Form die reproductive, sowohl die unwillkürliche Reproduction als die willkürliche. Die Intelligenz ist die Eigenthümerin und Herrin ihrer Bilder und kann darüber nach Willkür schalten und walten, alle sind in ihr vereinigt, sie ist das subjective Band, welches die Vorstellungen verkettet, auf einander bezieht, zu einander gesellt oder associirt. Darin besteht nun die zweite Stufe oder Form der Einbildung. Man hat viel Aufhebens von den sogenannten „Gesetzen der Ideenassociation" gemacht, wogegen zu erinnern ist, erstens, daß die bezogenen Vorstellungen keine Ideen sind, sondern Bilder; zweitens, daß die Beziehungsarten keine Gesetze sind, sondern nichts anderes als das subjective Band der Intelligenz, d. i. die subjective Intelligenz in aller Willkür und Zufälligkeit des einzelnen Subjects und seiner Erlebnisse. Den Bildern hängt noch etwas an von ihrer örtlichen und zeitlichen Herkunft und deren Umständen, daher an diesem Faden von einer Vorstellung zur andern fortgegangen und fortgesprochen wird, wie es die gewöhnlichen gesellschaftlichen Unterhaltungen zeigen, wenn das Gespräch nicht durch einen bestimmten Zweck beherrscht wird. Auch durch die Gemüthsstimmung

[1] Ebendas. § 454. S. 327 flgd. Zus. S. 326—329. — [2] Ebendas. § 455. Zus. S. 431.

heiterer oder trauriger Art, durch die Leidenschaft und die Gemüthserregung, durch die intellectuelle Begabung, wie sie im Witz und Wortspiel zu Tage tritt, werden Vorstellungen zu einander gesellt. „Der Witz verbindet die Vorstellungen, die, obgleich weit auseinander liegend, dennoch in der That einen inneren Zusammenhang haben. Auch das Wortspiel ist in diese Sphäre zu rechnen; die tiefste Leidenschaft kann sich diesem Spiele hingeben; denn ein großer Geist weiß, sogar in den unglücklichsten Verhältnissen, alles, was ihm begegnet, mit seiner Leidenschaft in Beziehung zu setzen.“[1]

Auf diesem Wege der associirenden Einbildungskraft werden aus der Tiefe und Begabung der subjectiven Intelligenz neue Vorstellungen geschaffen, denen keine Anschauungen entsprechen, die aber auch geäußert, angeschaut, objectiv gemacht oder erkannt sein wollen, denn die Intelligenz ist nicht bloß productiv, sondern auch wissend; daher muß sie ihre Objecte in Producte und ihre Producte in Objecte umsetzen oder verwandeln. Nun ist die Einbildungskraft nicht mehr reproductiv, sondern productiv oder schöpferisch. Die schöpferische Einbildungskraft ist die Phantasie.[2]

Die zweite Stufe der Vorstellung, welche die Einbildung ist, durchläuft also selbst wieder drei Stufen: sie ist 1) reproductive, 2) associirende und 3) schöpferische oder productive Einbildung. Man kann diese Formen und Stufen der Einbildung, wie Hegel thut, auch „Einbildungskräfte“ nennen; nur darf man nicht nach Art der gewöhnlichen Psychologie meinen, daß diese Kräfte gesondert sind und wie Soldaten neben einander stehen, sondern es sind die Formen und Stufen eines und desselben Subjects, nämlich des subjectiven Geistes als theoretischer Intelligenz.

Sowohl die Erinnerung als auch die reproductive Einbildung, welche dem Bilde die Anschauung subsumirt, verallgemeinern das Bild; die associirende Einbildung, indem sie die Bilder auf einander bezieht und mit einander vergleicht, muß deren gemeinsamen Inhalt hervorheben. So entstehen die allgemeinen oder abstracten Vorstellungen, welche nichts anderes vorstellen als gemeinsame Merkmale. „Abstracte Vorstellungen nennt man — beiläufig gesagt — häufig Begriffe. Die friesische Philosophie besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch dergleichen zur

[1] Ebendas. § 455. Zus. S. 332 u. 333. — [2] Ebendas. § 456. S. 333.

Erkenntniß der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegentheil stattfindet, und daß daher der sinnige Mensch, an dem Concreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft." [1]

Die wahrhaft allgemeinen Vorstellungen, welche sich selbst besondern und verwirklichen, sind nicht Abstracta, sondern Begriffe oder Ideen, die als Vorstellungen nicht durch die reproductive und associirende, sondern nur durch die schöpferische Einbildungskraft (Phantasie) hervorgebracht werden. Wie will man auf dem Wege der Reproduction und Association Ideen erzeugen, wie die der Stärke, der Gerechtigkeit u. s. f.? Man muß solche Begriffe und Ideen schon vorstellen und haben, um sie wiedervorstellen und reproduciren zu können.

Aber sowohl die abstracten als die wahrhaft allgemeinen Vorstellungen wollen angeschaut, versinnlicht, verbildlicht werden, denn die Producte der Intelligenz müssen auch ihre Objecte sein. Diese Anschauung ist nicht gegeben, sie muß also geschaffen werden und ist ein Werk der Phantasie, eine von der Intelligenz geforderte, von ihr gemachte und ihr einleuchtende Aeußerungsweise oder Bezeichnung. Diese productive Thätigkeit der vorstellenden Intelligenz nennt Hegel „die zeichenmachende Phantasie". Je unabhängiger von den gegebenen Anschauungen dieses Zeichen ist, um so reiner, freier und schöpferischer ist das Werk der Intelligenz.

Die erste Form oder Stufe der zeichenmachenden Phantasie ist noch ein gegebenes Object, welches aber nicht mehr sein eigenes Wesen vorstellt, sondern nur den Sinn und die Bedeutung, welche die Intelligenz in dasselbe hineinlegt: das Zeichen ist Sinnbild oder Symbol, wie z. B. der Adler des Jupiter das Sinnbild der Stärke. Aber dieses Object würde ein solches Sinnbild nicht sein, wenn es kein Adler wäre. Freilich ist es nur die Phantasie, welche im Adler die Stärke, das Bild dieser göttlichen Eigenschaft, anschaut, aber diese Anschauung ist doch abhängig von der wirklichen Stärke und Gewalt des Adlers und wäre ohne dieselbe unmöglich.

Eine zweite, schon freiere Form des Sinnbilds ist die Allegorie, in welcher Sache und Bedeutung ganz auseinander fallen, etwas ganz anderes die Sache für sich ist, etwas ganz anderes die Bedeutung,

[1] Ebendas. § 456. Zus. S. 334.

welche die Intelligenz in sie hineinlegt. Eine weibliche Gestalt mit der Binde vor den Augen und dem Schwert in der Hand ist eine Allegorie der Gerechtigkeit, die Aehnlichkeit zwischen beiden ist weit verborgener als die zwischen der Stärke und dem Adler. Hegel hat dieses Beispiel nicht gebraucht und hier von der Allegorie überhaupt nur flüchtig und dunkel geredet. „Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus. Die dichtende Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier als die bildenden Künste, doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist.“ [1]

Die zweite Form oder Stufe der zeichenmachenden Phantasie ist das eigentliche oder bloße Zeichen, nämlich ein Object, zwischen welchem und der darin angeschauten Idee nicht die mindeste Aehnlichkeit besteht, wie die Kokarde, die Fahne, die Flagge, ein Grabstein u. s. f.

Die dritte und höchste Stufe endlich ist dasjenige Zeichen, welches von äußerlich gegebenen Elementen gar nichts enthält, sondern aus der Kraft der Intelligenz selbst und ihren eigensten Mitteln hervorgebracht wird: das ist der Laut, der Ton, der articulirte Ton, das Wort, die Sprache und Rede. Das elementarische Material der Sprache bilden die menschlichen Stimmwerkzeuge, die Lautgeberden, die Lippen-, Gaumen- und Zungengeberden, mit einem Wort die leiblichen Sprechäußerungen und diejenigen Worte (wenige der Zahl nach), welche Nachahmungen tönender Gegenstände sind, wie im Deutschen Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f. „Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinct bringt das Grammatische derselben hervor.“ [2]

Das Wort ist, wie der Ton, zeitlich, also vergänglich und flüchtig, daher die Intelligenz das Bedürfniß empfindet, diese ihre Anschauung zu fixiren, d. h. in ein räumliches Bild zu verwandeln: dies geschieht durch die Schrift, als Zeichen der Laute und Worte, welche selbst Zeichen der Vorstellungen sind; die Schriftsprache besteht demnach in den Zeichen der Zeichen. Es giebt eine Schrift, welche ohne das Medium der Worte die Vorstellungen selbst bezeichnet: die Hieroglyphen- und Bilderschrift, wie denn auch die Mathematik, die

[1] Ebendas. §§ 456 u. 457. S. 333—338. — [2] Ebendas. § 459. S. 339—341.

Astronomie, die Chemie für einige ihrer typischen Objecte und Vorstellungsarten eine solche bildliche Bezeichnung anwenden. Bekanntlich hat Leibniz sich unablässige Mühe gegeben, eine bildliche, ohne das Medium der Sprachen allgemein verständliche Schrift (Pasigraphie) zu erfinden, ein Versuch, welcher voraussetzt, daß die Gedankenbildung einen festen, unverückbaren Abschluß erreicht hat, während sie doch in beständigem Fluß und Fortschritt begriffen ist. Vielmehr hat gerade der Völkerverkehr durch die Sprachen dazu geführt, daß man die Worte analysirt, in ihre elementaren Laute zerlegt, und ein Handelsvolk, wie die Phönizier, die Buchstabenschrift erfunden hat. „Das Lesen und Schreiben einer Buchstabenschrift ist für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten, indem es den Geist von dem sinnlich Concreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und dessen abstracte Elemente bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches thut."[1]

Die Intelligenz hat sich auf eine Höhe hinaufgearbeitet und emporgehoben, wo ihre Anschauungen von ihr selbst hervorgebracht sind und in bedeutungsvollen Worten bestehen, welche auch ihre Aeußerlichkeit, ihre gegebene Objectivität haben und darum auch, wie die Anschauungen auf der ersten Stufe der vorstellenden Intelligenz, erinnert sein wollen. Diese Erinnerung ist das Gedächtniß. Das Gedächtniß hat es mit Worten oder Namen zu thun: es ist „Namen behaltend, reproducirend" und zuletzt „mechanisch", indem es eine Reihenfolge von Namen behalten hat und auswendig weiß, ohne ihrer Bedeutung noch eingedenk zu sein. Das Gedächtniß ist eine höhere Stufe der Intelligenz als die Einbildung; darum ist es verkehrt, dasselbe auf diese niedere Stufe wieder herabzusetzen, die Namen in Bilder zu verwandeln und daraus eine Gedächtnißkunst zu machen, wie die Mnemonik der Alten gewollt hat, „diese vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig vergessene Kunst, wobei es sich um eine Verknüpfung der Bilder handelt, die nicht anders geschehen kann, als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge". „Vielmehr hat das Gedächtniß nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtsein der Intelligenz, aus der

[1] Ebendas. § 459. S. 339—346. Vgl. über Leibnizens Versuche der Pasigraphie oder universellen Charakteristik meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. II. (3. Aufl.) Buch I. Cap. I. S. 13—15. Cap. II. S. 36—38.

Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Product der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige existirende Seite ist."[1]

3. Das Denken.

Schon in dem Worte Gedächtniß hat die deutsche Sprache mit richtigem Gefühl die unmittelbare Verwandtschaft und den Zusammenhang zwischen Gedächtniß und Denken ausgedrückt. Das Denken geht nicht aus der leeren, sondern aus der vollen, aus der mit ihren eigenen Producten erfüllten Intelligenz hervor. Diese erfüllte Intelligenz ist das Gedächtniß, diese ihre eigensten Producte sind die Worte, diese sind ein vom Gedanken belebtes Dasein. „Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut nothwendig." „Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte."

Es geschieht in Worten, daß wir denken, daß wir unsere Gedanken darstellen, gestalten, aussprechen und klar machen. Was man nicht aussprechen kann, das hat man auch noch nicht wirklich gedacht und durchdacht. Das Unaussprechliche ist das Unklare und Trübe. Es ist deshalb höchst verkehrt, vom Gedächtniß verächtlich und vom Unaussprechlichen mit Ehrfurcht zu reden. „Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That schwersten Punkte in der Lehre vom Geist und in der Systematisirung der Intelligenz, die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen."[2]

Wie das Bild zur Anschauung, so verhält sich die Bedeutung zum Wort. Die Intelligenz verhält sich zur Anschauung, deren Bild sie besitzt, nicht erkennend, sondern wiedererkennend; ebenso verhält sich das Denken zu den Worten, deren Bedeutung es versteht. Die Worte bezeichnen Denkformen oder sind durch ihre sprachliche Form deren sogleich erkennbarer Ausdruck: sie sind Begriffs- und Formwörter. Die Begriffswörter sind Ding-, Eigenschafts-, Thätigkeitswörter; die Eigenschaftswörter bezeichnen gemeinsame Eigenschaften von größerem und geringerem Umfang u. s. f.; daher das Denken in den Worten nicht bloß

---

[1] Hegel. VII. Abth. II. §§ 461 u. 462. S. 346—348. — [2] Ebendas. § 462. Zus. S. 348—350. §§ 463 u. 464. S. 350—352.

geschehen, sondern in denselben sich auch wiederfinden, wiedererkennen muß: es muß mit Bewußtsein reproduciren, was es unbewußt oder instinctiv producirt hat. Dieses bewußte, auf seine eigene Thätigkeit gerichtete und dieselbe erkennende Denken ist das logische, von dem Hegel schon in der Phänomenologie des Geistes, in der Wissenschaft der Logik, in der philosophischen Propädeutik gehandelt hat und hier in der Psychologie dasselbe wiederum in aller Kürze darstellt.[1]

In der Vorstellung gemeinsamer Eigenschaften von größerem und geringerem Umfang sind die Begriffe der Gattungen und Arten u. s. f., in der Vorstellung der Thätigkeiten sind die Begriffe der Kräfte und Ursachen u. s. f. enthalten, welche die bewußte Denkthätigkeit als solche, d. h. als Kategorien hervorhebt und ausbildet. Diese begriffbildende Thätigkeit ist der Verstand: er abstrahirt und bildet die abstracten Begriffe, er unterscheidet die wesentlichen Eigenschaften von den zufälligen und ist als der Sinn für das Wesentliche der gesunde Menschenverstand. In den Formwörtern der Sprache sind die Vorstellungen von den Beziehungen und Verhältnissen der Begriffe enthalten, welche die bewußte Denkthätigkeit als Urtheilskraft hervorhebt und ausbildet. Auf dieser zweiten Stufe der bewußten Denkthätigkeit ist der höchste Begriff die Nothwendigkeit, welche die Dinge beherrscht, ohne ihren wahren Zusammenhang und ihre wahre innere Einheit vorzustellen."[2]

Das Wort Wahrheit bedeutet die volle Uebereinstimmung zwischen unserer vorstellenden Intelligenz und dem Wesen der Dinge, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, die Identität zwischen Denken und Sein, worüber die Leute sich nicht genug verwundern und entsetzen können, während sie in ihrem täglichen Denken und Thun diese Identität doch beständig gelten lassen und darauf fußen. Der Verstand verallgemeinert die Begriffe durch Abstraction, d. i. die Weglassung ihrer Unterschiede, und er besondert die Begriffe durch Eintheilung, d. i. durch die Hinzufügung äußerer Merkmale; die Vernunft dagegen entwickelt die Begriffe, d. h. sie begreift durch das reine Denken die Selbstentwicklung der Begriffe, die immanente Besonderung und Vereinzelung des Allgemeinen und die immanente Verallgemeinerung des Einzelnen durch seine Besonderheit. Der Verstand urtheilt, denn er setzt die Momente des Begriffs auseinander; die Vernunft schließt,

[1] Ebendas. §§ 465–467. S. 353–355. — [2] Ebendas. § 467. Zus. S. 355 bis 357.

denn sie schließt die Momente des Begriffs zusammen, wie die Logik ausführlich gelehrt hat und Hegel an dieser Stelle seiner Psychologie wiederholt.[1] Er hebt es rühmend hervor, daß Kant diesen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft erleuchtet und der Vernunft die Kraft des Schließens zugeschrieben habe, welche zur Vorstellung der Ideen des Unbedingten oder Absoluten führt; freilich hat die kritische Philosophie die Vernunfterkenntniß des Absoluten oder, was dasselbe heißt, die erkennbare Objectivität der Ideen für unmöglich erklärt, was Hegel stets und eifrig bestritten und verneint hat. Das ganze Wesen des Geistes bestehe in der Erkenntniß. „Wenn daher", bemerkt Hegel gleich im Anfange seiner Psychologie, „die Menschen behaupten, man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist das die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen nicht, was sie sagen." „Die moderne Verzweiflung an der Erkenntniß der Wahrheit ist aller speculativen Philosophie wie aller echten Religiosität fremd." Er beruft sich auf Dantes schönen und tiefsinnigen Ausspruch im vierten Gesange des Paradieses (V. 124—129), daß alle Sättigung des Geistes nur in der Erkenntniß der Wahrheit bestehe: „Da ruht er, wie das Wild in sichrer Schlucht, wenn er's errungen, und er kann's erringen, sonst wäre alles Wünschen ohne Frucht".[2]

In der Entwicklung des reinen Denkens vollendet sich die theoretische Intelligenz, indem sie sich selbst durchschaut und erkennt. „Nun ist sie in der That das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur sein sollte: die sich wissende Wahrheit, die sich selbst erkennende Vernunft. Das Wissen macht die Subjectivität der Vernunft aus, und die objective Vernunft ist als Wissen gesetzt. Das gegenseitige sich Durchbringen der denkenden Subjectivität und der objectiven Vernunft ist das Resultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch."[3]

II. Der praktische Geist.

1. Das praktische Gefühl.

Da die Intelligenz oder die Vernunft der alleinige Grund ihrer Entwicklung und aller darin enthaltenen Bestimmungen ist, so ist das

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XX. S. 534—544. — [2] Hegel. VII. Abth. II. § 441. S. 290. (Hegel citirt die Dantesche Stelle italienisch.) — § 465. Zus. S. 353 u. 354. § 467. Zus. S. 357 u. 358. — [3] Ebendas. § 467. S. 356—358.

Resultat ihrer Selbsterkenntniß die Einsicht, daß ihr Wesen Selbstbestimmung ist oder Wille, d. i. wollende Intelligenz oder praktischer Geist.

In diesem Uebergang vom theoretischen zum praktischen Geist liegt eine gewisse Amphibolie. Ist das Resultat der ganzen bisherigen Geistesentwicklung, daß die Intelligenz sich als Willen erkennt, oder daß sie sich zum Willen macht und Wille wird? Wenn wir auf den Anfang zurückblicken, so müssen wir diese Frage in der ersten Fassung bejahen. Die ganze Entwicklung des theoretischen Geistes beruht auf der Anschauung als ihrer ersten Stufe, diese gründet sich auf die Aufmerksamkeit, von welcher Hegel ausdrücklich und mit vollem Rechte gesagt hat, „man ist nur aufmerksam, wenn man aufmerksam sein will". Also ist es die Selbstbestimmung als Wille, welche der ganzen bisherigen Entwicklung zu Grunde liegt und sich am Schluß als Wille einleuchtet. Hier aber sagt Hegel von der Selbstentwicklung und Selbstthätigkeit der theoretischen Intelligenz: „dies Thun wird aber nothwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Denken im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind; durch diese Erinnerung, durch dies Insichgehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen." „Für das gewöhnliche Bewußtsein ist dieser Uebergang allerdings nicht vorhanden, der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bleibt das Erstere die Substanz des Letzteren, so daß ohne Denken kein Wille sein kann und auch der ungebildetste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat; — das Thier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag."

Im Anfang der theoretischen Geistesentwicklung erscheint der Wille als das bewegende Princip, am Schluß als das gewordene Resultat: dort ist er primär, hier secundär. Was also das Verhältniß zwischen Wille und Intellect betrifft, so besteht dort eine ebenso unverkennbare Uebereinstimmung zwischen Hegel und Schopenhauer als hier der unverkennbare Gegensatz und Widerstreit: hier also macht sich ein Widerspruch bemerkbar, welcher die hegelsche Lehre selbst afficirt.[1]

---

[1] Vgl. § 448. Zus. S. 311 u. 312 u. § 468. S. 358.

Wie es sich nun auch mit den beiden Fassungen des Willens verhalten möge, jedenfalls resultirt aus der Selbstentwicklung und Selbsterkenntniß der Intelligenz der Begriff ihrer Freiheit als einer zu lösenden Aufgabe, als eines zu realisirenden Endzwecks, denn die Freiheit ist kein unthätiger, unmittelbarer, gegebener Zustand, kein bloßes Sein, sondern Proceß, Werden, Thätigkeit: sie *ist* nicht bloß, sondern sie *soll* sein: sie hat sich selbst zu verwirklichen und zu objectiviren. Diese Objectivirung ist das Thema des praktischen Geistes und sein Resultat der objective Geist. „Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur das Denken; der Weg des Willens, sich zum *objectiven* Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann. Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjective, d. i. eigensüchtige Interessen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u. s. f. das Denken ausschließen zu wollen."[1]

Wie der theoretische Geist, so findet sich zunächst auch der praktische im Zustande der natürlichen Einzelnheit oder der natürlichen Individualität, erfüllt von lauter Einzelinteressen, die das Material bilden, aus welchem die wahre Freiheit erst entwickelt oder herausgestaltet werden soll. Um sich zu objectiviren, muß daher der praktische Geist seine Einzelnheit abarbeiten, indem er sich auf naturgemäßem Wege darüber erhebt. Wie der theoretische Geist, so ist auch der praktische sich seines Inhalts zunächst bewußt in der Form des *Gefühls*, aber die praktischen Gefühle sind anderer Art als die theoretischen. Diese sind fühlendes und gefühltes Erkennen oder Wissen, die praktischen sind fühlendes und gefühltes Wollen oder *Bedürfnisse*. Das Bedürfniß schließt den Mangel in sich, d. h. das Gefühl eines Zustandes, der nicht so ist, wie er sein soll; das Gegentheil des Bedürfnisses ist die *Befriedigung*, d. h. das Gefühl eines Zustandes, der so ist, wie er sein soll. Daher sind die beiden praktischen Grundgefühle die des Mangels und der Befriedigung: diese sind das Gefühl eines Zustandes, der so ist, wie er sein soll, jene das Gefühl eines Zustandes, der nicht so ist, wie er sein soll. Das erste Gefühl ist das *Angenehme*, das zweite das *Unangenehme*; ihr Thema ist das

[1] Ebendas. b. Der praktische Geist. § 469. S. 359.

Verhältniß zwischen Sein und Sollen in Ansehung der subjectiven Willenszustände. Die Uebereinstimmung beider verursacht das Gefühl des Angenehmen, der Widerstreit verursacht das entgegengesetzte Gefühl.[1]

Das Gefühl des Unangenehmen begreift alle Arten der Schmerzen und Uebel unter sich, und die Frage nach seiner Entstehung fällt darum zusammen mit der berühmten Frage nach dem Ursprunge des Uebels in der Welt. „Das Uebel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen." Als das Gefühl dieses Mangels ist das Uebel der Trieb zu thätiger Befriedigung und als solcher die Quelle alles Lebens, alles Handelns, aller praktischen Intelligenz, weshalb der tiefsinnige Jacob Böhm Qual und Quelle für gleichbedeutend nahm. „Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden und tritt hiermit ein Sollen ein, und diese Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit, sind die Principien des Uebels und des Schmerzes. Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt."[2]

Die Unterscheidung der praktischen Gefühle in angenehme und unangenehme ist die erste, allgemeinste und oberflächlichste. Die zweite nähere Unterscheidung kommt von dem Inhalte der Anschauungen und Vorstellungen, die uns auf angenehme und unangenehme Weise erregen. So entstehen die besonderen Arten der praktischen Gefühle, wie Vergnügen, Freude, Schmerz, Hoffnung, Furcht, Angst, Zufriedenheit, Heiterkeit, Schrecken u. s. f. Die dritte Art praktischer Gefühle stammt nicht aus einzelnen Objecten und Willensbestimmungen, sondern aus dem allgemeinen substantiellen Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen: zu diesen Gefühlen gehören Scham und Reue. Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung zwischen unserer Handlung und unserer Pflicht; da aber der wahrhaft objective Inhalt der Pflicht nicht psychologisch, sondern ethisch, nicht in der Wissenschaft vom subjectiven, sondern in der vom objectiven Geist auszumachen ist, so kann auch die Nichtübereinstimmung zwischen unserer Handlung und unserem Vortheil als Reue empfunden, also eine gute und tugendhafte Handlung wegen ihrer nachtheiligen Folgen bereut werden. In der Psychologie handelt es sich um die Lehre von den subjectiven Willensbestimmungen und der Mannichfaltigkeit ihrer Formen; erst in

---

[1] Ebendas. § 472. S. 363—365. — [2] Ebendas. § 472. S. 364.

der Ethik handelt es sich um ihren sittlichen Werth und Unwerth. Ethisch genommen, ist der größte Unterschied zwischen einer Reue aus sittlichen und einer aus egoistischen Motiven; psychologisch genommen, ist dieser Unterschied tonlos.[1]

Was Hegel praktische Gefühle nennt, hat Spinoza Affecte genannt und in seinen berühmten Definitionen derselben eine Meisterschaft bewiesen, welche das dritte Buch seiner Ethik in der Weltlitteratur verewigt hat. So definirt er die Freude kurz und treffend als das Gefühl unseres gesteigerten und vermehrten Daseins, während Hegel recht schwerfällig sagt: „Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An- und Fürsichbestimmtseins zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person". Kurz und gut sind die Definitionen der Furcht und des Schreckens: „Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines mein Selbstgefühl zu zerstören drohenden Uebels". „Im Schrecken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinstimmung eines Aeußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl."[2]

2. Die Triebe und die Willkür.

Der praktische Geist oder die wollende Intelligenz erscheint, wie der subjective Geist überhaupt, als einzelnes Subject, als natürliches Individuum, als natürlicher Wille, der nach der Befriedigung seiner Bedürfnisse und nach Befreiung von seinen Uebeln strebt. Dieses Streben ist Trieb, der in seiner schwächeren Form als Neigung, in seiner stärkeren und intensiveren als Leidenschaft hervortritt. Da es nun der Bedürfnisse wie der Uebel, der Befriedigungen wie der Befreiungen viele und mannichfaltige giebt, so giebt es auch viele und verschiedene Triebe, in welche versunken und gleichsam ohne Rest aufgehend, der Wille unfrei ist.[3]

Hegel unterscheidet Trieb und Begierde. Die Begierde hat den Gegensatz zwischen Ich und Welt, Subject und Object vor sich, sie ist das Selbstbewußtsein, welches sich bethätigen, das Object sich vom Halse schaffen will, vernichtend, verzehrend, genießend; der Trieb dagegen setzt die Auflösung jenes Gegensatzes, die Einheit von Denken und Sein voraus: er ist der natürliche Wille, der sich befriedigen will. „Der Trieb ist eine subjective Willensbestimmung, die sich selber ihre Objec-

[1] Ebendas. § 472. Zus. S. 362–367. — [2] Ebendas. § 472. Zus. S. 365 u. 366. Diese Definitionen stehen im Zusatz, daher hat ihr Wortlaut nicht die Urkundlichkeit, welche der Paragraph gewährt. — [3] Ebendas. § 473. S. 367.

tivität giebt." „Die Neigungen und Leidenschaften haben, wie die praktischen Gefühle, die vernünftige Natur des Geistes zu ihrer Grundlage." [1]

Die Willensbestimmungen sind viele, durch und gegen einander beschränkte. Wenn in eine solche besondere Willensbestimmung sich die Totalität des praktischen Geistes, d. h. die ganze Willensenergie hineinlegt, so erhebt sich der Trieb zur fortreißenden Gewalt und Leidenschaft. Es ist hier nicht die Rede von guten und bösen Neigungen und Leidenschaften, überhaupt nicht von ihrer Moralität, sondern nur von ihrer Intensität. Was Hegel an unserer Stelle darüber sagt, ist ein höchst bemerkenswerthes, auch für seine geschichtsphilosophische Anschauungsweise wichtiges und bedeutungsvolles Wort. „Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung dies, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse. Diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine todte, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.[2] Ebenso muß gesagt werden, daß, was auch das Subject vollbringt und ausrichtet, es selbst mit seiner Individualität und Thätigkeit dabei im Spiel, betheiligt und interessirt ist. „Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande." Das Wort „Interesse" ist hier psychologisch zu verstehen, nicht egoistisch als Vortheil oder Gewinn.

In seine Triebe versenkt, ist der Wille unfrei; zugleich aber kraft seines Selbstbewußtseins unterscheidet sich der Wille von allen seinen Trieben, von allen in ihm enthaltenen Bestimmungen und tritt diesem Inhalt gegenüber in freier Allgemeinheit. Diese seine Freiheit und Allgemeinheit ist inhaltslos und leer, daher formell und abstract. Diese leere Allgemeinheit, weil sie aus der Abstraction und Reflexion hervorgeht, nennt Hegel auch die Reflexionsallgemeinheit. Die leere oder formelle Freiheit, da sie ohne allen Inhalt ist und jeden beliebigen Inhalt ergreifen und sich zu demselben bestimmen kann, ist die Will-

[1] Ebendas. § 473. Zus. § 474. S. 367 u. 368. — [2] Ebendas. § 474. S. 368 flgd. § 475. S. 370.

kür, in welcher nach der gewöhnlichen Ansicht die wahre Willensfreiheit besteht, denn was könnte diese auch anderes sein, als das Vermögen, thun und lassen zu können, was man will?

Nun aber ist der Wille Selbstbestimmung und muß als solche sich zu etwas bestimmen, und da er, für sich genommen, leer und inhaltslos ist, so muß er seinen Inhalt aus den gegebenen Bestimmungen, d. h. aus seinen Trieben nehmen oder wählen: er muß. Daher ist die Willkür keineswegs so frei, wie sie der Einbildung zu sein scheint; vielmehr ist sie nicht frei, sondern determinirt, sie ist determinirt zu wählen. Was wird sie wählen? Auch der Gegenstand ihrer Wahl ist determinirt.[1]

3. Die Glückseligkeit.

Das Thema der Wahl sind die Triebe, die vielen und verschiedenen, auch im Gegensatz und Widerstreit befindlichen, deren jeder befriedigt sein möchte, wo möglich auf Kosten der entgegengesetzten. Diese Kosten sucht die Willkür zu sparen; daher strebt sie, umfassend und allgemein, wie sie selbst ist, nach einer umfassenden und allgemeinen Befriedigung der Triebe, d. h. nach einem Zustande der Glückseligkeit.

Nun ist aber eine gleichmäßige Befriedigung aller Triebe unmöglich, so zahlreich und verschieden, auch einander entgegengesetzt, wie die Triebe sind; daher müssen zum Zweck der Glückseligkeit oder des allgemeinen Wohlbefindens die Befriedigungen eingeschränkt, gegen einander abgegrenzt, einige auch ganz oder zum Theil aufgeopfert werden.[2]

III. Der freie Geist.

So widerstreitet die Freiheit als Willkür sich selbst, von seiten ihres Inhalts wie ihrer Form, von seiten ihrer subjectiven wie ihrer objectiven Bestimmung. Was ihre Form und ihren subjectiven Charakter betrifft, so ist sie nicht, was zu sein sie sich einbildet: die Freiheit thun und lassen zu können, was sie will, sondern sie ist determinirt und an den Inhalt gebunden, den die Triebe ausmachen. Und was ihren Inhalt und objectiven Charakter oder Zweck betrifft, so besteht derselbe in der Glückseligkeit, welche zu erstreben sie determinirt, aber zu erreichen nicht im Stande ist.

Die Willkür ist nicht die Freiheit, sondern der ihr inwohnende Widerspruch. Erst die Lösung dieses Widerspruchs ist die wahre Frei-

[1] Ebendas. §§ 476—478. S. 371 u. 372. — [2] Ebendas. §§ 479 u. 480. S. 372 u. 373.

heit oder der freie Geist, d. i. der Geist, der nicht bloß frei ist, sondern sich als frei weiß und nichts anderes bezweckt und will, als diese seine Freiheit zu bethätigen und zu realisiren. Darum ist der freie Geist die Einheit der wissenden und wollenden Intelligenz, des theoretischen und praktischen Geistes.

Die Freiheit verwirklichen heißt nichts anderes als sie objectiv machen, dieselbe zu einer von den Individuen und ihrer Willkür unabhängigen Welt gestalten. Die Freiheit als Welt oder die Welt (Objectivität) der Freiheit ist der objective Geist.[1]

Dreißigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom objectiven Geist. A. Das Recht.

I. Freiheit und Recht.

1. Die Rechtsphilosophie.

Wie der Begriff zum Dasein und die Seele zum Leibe, so verhält sich die Freiheit zum Recht. Das Recht ist das Dasein der Freiheit. Die Realität des Begriffs ist seine Selbstverwirklichung oder Selbstentwicklung, wie die Logik gelehrt hat. Die Leiblichkeit der Seele ist ihre Selbstverleiblichung oder Selbstentwicklung, wie die Anthropologie gelehrt hat. Das Recht ist die Selbstverwirklichung oder Selbstentwicklung der Freiheit, wie die Rechtsphilosophie zu lehren hat.[2]

Die Entwicklung der Freiheit besteht in der Gestaltung oder Objectivirung des Rechts in fortschreitenden Stufen: das Recht des Eigenthums, das Recht der Moralität, das Recht der Familie, das Recht

---

[1] Ebendas. § 480. — Der freie Geist. §§ 481 u. 482. S. 372—375. —
[2] Hegel hat auch die Wissenschaft vom objectiven Geist encyklopädisch dargestellt (1817): §§ 483—552, S. 437—499; dann folgte die ausführliche Darstellung in der Rechtsphilosophie (Berlin 1821), 2. Aufl., herausg. von Gans. Ges.-Ausg. Bd. VIII. (Berlin 1840). §§ 1—360. S. 1—412. (Vorr. S. 1—22. Einleitg. S. 23—69.) Ueber die Rechtsphilosophie und deren Vorrede vgl. das gegenwärtige Werk. Buch I. Cap. X. S. 127—129. Cap. XI. S. 142—145. Der ausführliche Titel des hegelschen Werks heißt: „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". — Vgl. Werke. Bd. VII. Abth. II. Zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes. Der objective Geist. §§ 483—562. S. 376—439.

des Staats, das Recht des Volks und der Völker, endlich das Recht der Weltgeschichte oder des Weltgeistes, der durch die Volksgeister hindurchgeht und sich in denselben entwickelt. Recht und Pflicht sind Correlata. Wo Rechte sind, da sind auch Pflichten: so giebt es Rechtspflichten, Gewissenspflichten, Familienpflichten, Staatspflichten, Völkerpflichten, nur die Weltgeschichte oder der Weltgeist, dem das gewaltigste und höchste aller Rechte zukommt, hat keine Pflichten; wohl aber giebt es Pflichten im Dienste der Weltgeschichte, welthistorische Pflichten, welche die großen Charaktere ausüben und erfüllen.[1]

Das Recht erscheint von seiten der Form als das positive, gegebene Gesetz, das kraft seiner Autorität herrscht; von seiten des Inhalts erscheint die Gesetzgebung als bedingt durch den Charakter, das Zeitalter, den geschichtlichen Entwicklungs- und Bildungsgang des Volks und der Völker. Unter diesem Gesichtspunkt hat Montesquieu in seinem berühmten Werke „Vom Geist der Gesetze" die Rechtsgesetze gewürdigt. Von hier aus eröffnet sich die Frage nach dem Verhältniß zwischen der historischen (positiven) und der philosophischen Rechtswissenschaft; es handelt sich um das Verhältniß zwischen dem Naturrecht (Vernunftrecht) und dem positiven Recht.[2]

Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der äußeren Entstehung der Rechtsbestimmungen aus Zeitumständen und ihrer philosophischen Entstehung aus dem Begriff; darum ist es ganz falsch, beide zu verwechseln und jene äußere Begründungs- und Rechtfertigungsart für philosophisch, den Complex der Zeitumstände für Vernunft und die historische Rechtswissenschaft für Rechtsphilosophie zu halten. „Es ist", wie Hegel sagt, „der unsterbliche Betrug der Methode des Verstandes", daß gute Gründe zur Erklärung schlechter Rechtszustände und solche Begründungen für Rechtfertigungen ausgegeben werden, wie z. B. die unvernünftigen römischen Rechtsgesetze über die väterliche Gewalt, wodurch man die Kinder zu Sachen erniedrigt, über den Ehestand, die abscheulichen Schuldgesetze, welche den zahlungsunfähigen Gläubiger der unmenschlichsten Behandlung preisgaben. So habe in einem Gespräch, welches Gellius in den „Attischen Nächten" erzählt und Hegel anführt, der römische Rechtsgelehrte Sextus Cäcilius dem Philosophen Favorinus die guten Gründe solcher Gesetze vordemonstrirt, und der deutsche Rechtsgelehrte Hugo in seinem berühmten Lehrbuch der Ge-

---

[1] Bd. VIII. Einl. § 30. S. 62 u. 63. — [2] Ebendas. Einl. § 3. S. 24—26.

schichte des römischen Rechts habe die juristischen Classiker in dem Zeitraum der höchsten Ausbildung des römischen Rechts als Wissenschaft für philosophisch gebildete Schriftsteller erklärt, unübertroffen in der Kunst des folgerichtigen Schließens, sogar Kant, dem Schöpfer der neuern Metaphysik, vergleichbar, auch weil sie merkwürdigerweise in ihren Eintheilungen so häufig Trichotomien gebraucht haben![1] — Um ein Beispiel aus der Gegenwart anzuführen, so sei es ganz falsch, die Aufhebung der Klöster in der heutigen Zeit aus historischen Gründen für Unrecht zu erklären, weil sich die Klöster in der Vergangenheit zur Urbarmachung des Landes, zum Unterricht der Bevölkerung, zur Erhaltung der Gelehrsamkeit u. s. f. nützlich und wohlthätig erwiesen.

2. Vernunft und Freiheit. Denken und Wollen.

Man sieht nun, was es mit jenem verschrieenen Satze der Vorrede: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ für eine Bewandtniß hat, und daß sich damit im Hinblick auf den geschichtlichen Gang der Dinge auch in Hegels Augen der Satz des Mephistopheles verträgt: „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage“. Es geschieht vieles und behält unter der Herrschaft der Zeitverhältnisse eine lange Fortdauer, was den Charakter einer wahren oder vernünftigen Wirklichkeit nicht hat. Es handelt sich hier um die philosophische Betrachtung und Entwicklung der Idee des Rechts, welches nichts anderes ist als das Dasein der Freiheit oder des vernünftigen Willens. Das Dasein der Freiheit ist eine Welt, eine „zweite Natur“, denn die Freiheit ist die Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere die Grundbestimmung der Körper. Daher kommt zur Grundlegung der Rechtsphilosophie alles darauf an, das Verhältniß der Vernunft und Freiheit oder des Denkens und Wollens, der theoretischen und praktischen Intelligenz richtig zu bestimmen, wie Hegel in der Wissenschaft vom subjectiven Geist schon gethan hat und sich darauf zurückbezieht, indem er bemerkt, daß unter allen philosophischen Wissenschaften keine so vernachlässigt und in so schlechtem Zustande sich gezeigt habe, wie die Psychologie.[2]

Alles Wollen ist eine „besondere Art des Denkens“, alles Denken und Vorstellen ist ein Verallgemeinern der Objecte, wodurch die Intelligenz einen neuen Inhalt, das Denken neue Bestimmungen gewinnt, die nicht sind, wohl aber ins Dasein drängen: der Trieb des

[1] Ebendas. § 3. S. 27—32. — [2] Ebendas. S. 35.

Denkens sich Dasein zu geben ist Wille; daher kein Wille ohne Intelligenz, denn Wollen heißt Etwas wollen, einen Gegenstand oder Zweck haben. Dies aber ist ein vorgestellter und gedachter Willensinhalt; ein leerer, inhaltsloser Wille ist ein Wille, der nichts will; ein solcher Wille ist kein Wille, oder es ist der Wille zum Leeren, zum Nichts, der nihilistische, absolut unbestimmte Wille, der gar keine Bestimmtheit und Bestimmung duldet und darum zuletzt sich selbst zerstört: das ist die leere, abstracte, darum negative Freiheit, der Fanatismus der Zertrümmerung, die Furie des Zerstörens, die Freiheit als Schrecken, die Schreckensherrschaft der Freiheit, wie sie in der französischen Revolution zu Tage trat, und wie Hegel dieselbe als ein nothwendiges Phänomen des seiner selbst gewissen, die sittliche Welt und alle Gliederung der Menschheit zerstörenden Geistes in seiner „Phänomenologie des Geistes“ vortrefflich geschildert hat.[1]

Die hegelsche Psychologie hat dargethan, daß es kein Wollen ohne Denken, aber auch kein Denken ohne Wollen giebt, da die ganze Entwicklung der theoretischen Intelligenz aus der Anschauung hervorgeht, welche selbst die Aufmerksamkeit und den dazu nöthigen Willensact voraussetzt. Der freie Geist ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, d. h. Denken und Wollen sind die beiden nothwendigen Momente seiner Thätigkeit.[2]

3. Das abstracte Recht.

Der freie Geist erscheint zunächst in seiner Unmittelbarkeit als die freie Individualität, als der einzelne, ausschließende, seiner Vernunft und Allgemeinheit sich bewußte Wille. Dieser Wille ist Person oder Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist die Idee der Freiheit nach ihrem ganzen Umfange und Reichthum, aber noch nicht in ihrer concreten Entfaltung, sondern erst an sich, d. h. in ihrem noch unentwickelten oder abstracten Zustande. Das Dasein der Freiheit ist das Recht; das Dasein der abstracten Freiheit ist das abstracte oder formelle Recht, das sich zu einer organischen, in sich gegliederten Welt der Freiheit entfalten soll, wovon aber die kantische und allgemein angenommene Definition der Freiheit gerade das Gegentheil besagt, denn sie geht nicht auf die Entfaltung, sondern auf die Beschränkung der individuellen Freiheit zum Zweck einer ungestörten und ungegliederten Co-

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XI. S. 398—402. — [2] Hegel. Bd. VIII. § 4. Zus. S. 32—36. Vgl. oben, voriges Capitel. S. 672.

existenz aller; „sie enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür die substantielle Grundlage und das Erste sein soll". „Diese Ansicht ist ebenso ohne allen speculativen Gedanken und von dem philosophischen Begriff verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat."[1]

Die Persönlichkeit ist die Quelle alles Rechts, sie macht die Rechtsfähigkeit, welche zu brauchen und zu bethätigen die Person nicht gezwungen, wohl aber befugt ist. Alle erlaubte oder befugte Thätigkeit hat den Charakter nicht des Müssens, sondern des Dürfens. Was man darf, ist darum noch nicht geboten, aber verboten ist, was man nicht darf. Man darf die Persönlichkeit nicht verletzen: dies ist das Grundthema des Rechtsverbots, welches allen Rechtsgeboten zu Grunde liegt. Der Grundsatz der letzteren heißt: „Sei eine Person und respectire alle anderen als Personen".[2]

II. Das Eigenthum.

1. Personen und Sachen. Besitz und Besitznahme.

Der freie Geist ist der Herr der Welt, ihm gebührt die Herrschaft über die Dinge. Was außerhalb des freien Geistes ist, als ob es unabhängig von ihm wäre, ist das Unfreie, Unpersönliche, Aeußerliche, das an sich selbst Aeußerliche: das sind die Außendinge oder die Sachen. Diese sollen unter die Botmäßigkeit des freien Geistes kommen, in die Abhängigkeit von den Personen. „Nur die Persönlichkeit hat ein Recht an Sachen." „Das Sachenrecht ist das Recht der Persönlichkeit als solcher, jede Art des Rechts kommt nur einer Person zu." Daher ist es falsch, Personen- und Sachenrechte oder mit Kant sachliche, persönliche, dinglich-persönliche Rechte zu unterscheiden: es giebt nur persönliche Rechte.

Als Personen sind alle ihrer Vernunft und Allgemeinheit bewußte Individuen gleich. Daher ist es falsch, daß im römischen Recht nur einer besonderen Art oder einem gewissen Stande von Personen die Rechtsfähigkeit zuerkannt wird; es ist eine unsittliche Bestimmung, daß

---

[1] Hegel. Bd. VIII. § 29. S. 61 flgd. — [2] Ebendas. §§ 34—36. S. 70—73.

Personen als Sklaven, d. h. als Sachen angesehen sind, und von seiten der väterlichen Gewalt die Kinder als Sachen behandelt werden dürfen.[1]

Jede Person hat als solche das Recht, sich zum Herrn einer Sache zu machen, die noch keinen Herrn hat, d. h. sich einer herrenlosen Sache zu bemächtigen und dieselbe sich anzueignen: darin besteht das Zueignungsrecht. Die Person hat die Sache in ihre Gewalt gebracht und ihren Willen in sie hineingelegt: dadurch wird die Sache zum Besitz. Der erklärte, offenkundige, anerkannte Besitz ist das Eigenthum. Der Besitz wird zum Eigenthum durch die Besitznahme, diese aber geschieht 1. durch die körperliche Ergreifung, wodurch der Wille sich der Sache bemächtigt, 2. durch die Formation, wodurch sich der Wille an der Sache äußert, indem er dieselbe gestaltet, wie die Urbarmachung des Bodens, die Bezähmung der Thiere u. s. f., 3. die Bezeichnung, wodurch der Wille erklärt oder erkennbar macht, daß ihm die Sache gehört.[2]

Die Person, wie sie im abstracten oder formellen Recht existirt, ist der einzelne, ausschließende Wille, **diese** Person im Unterschiede von allen andern: hieraus folgt, daß alles Eigenthum den Charakter der Privateigenthümlichkeit hat oder Privateigenthum ist; das abstracte oder formelle Recht kennt kein Eigenthum in todter Hand, keines, das einer moralischen, d. h. aus einer Mehrheit von Personen bestehenden Rechtsperson zugehört, deren Begründung und Anerkennung erst durch den Staat und innerhalb desselben geschehen kann. Und wie der Staat allein das Recht hat, das corporative Eigenthum zu begründen, so thut er Unrecht, das Privateigenthum aufzuheben und die Personen dieser ihrer Rechtsfähigkeit zu berauben, wie es von seiten des platonischen Staates geschieht.[3]

Die Person als ausschließender Einzelnwille ist eine lebendige körperliche Individualität. Mein Leib bin ich selbst; daher ist eine meinem Leibe zugefügte Gewaltthat weit schlimmer als eine Verletzung meines Eigenthums. Diese ist ein Unrecht, jene ist eine Beleidigung. Mein Leib ist persönlich und frei, daher darf er nicht zum Lastthiere gebraucht werden.[4]

Die freien Individuen sind als Personen gleich, als Individualitäten sind sie ungleich. Aus der Gleichheit der Personen folgt, daß jede Person Eigenthümer sein darf und soll, dies fordert die Gerech-

[1] Ebendas. §§ 40—45. S. 74—81. — [2] Ebendas. A. Besitznahme. §§ 54 bis 56. S. 89—91. — [3] Ebendas. § 46. S. 81 flgd. — [4] Ebendas. § 48. S. 83 flgd.

tigkeit; nicht aber folgt die Gemeinschaft der Güter oder die Gleichheit des Eigenthums. Die Gleichheit betrifft die Rechtsfähigkeit oder die Quelle des Besitzes, die Besonderheit und Ungleichheit des Eigenthums folgt aus der Besonderheit und Ungleichheit der Personen. „In diese Besonderheit fällt nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, sondern auch der ganze Umfang der geistigen Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit, so wie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft." [1]

Als Personen oder Vernunftwesen sind die Menschen gleich, als Individuen oder Naturwesen sind sie unendlich ungleich. Unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet, ist die Sklaverei als absolutes Unrecht zu verdammen; unter dem zweiten Gesichtspunkt ist sie zwar nicht zu rechtfertigen, wohl aber zu erklären und zwar aus dem eigenen Bewußtsein und Willen der Sklaven. „Hält man die Seite fest, daß der Mensch an und für sich frei sei, so verdammt man damit die Sklaverei. Aber daß jemand Sklave ist, liegt in seinem eigenen Willen, so wie es im Willen eines Volkes liegt, wenn es unterjocht wird. Es ist somit nicht bloß ein Unrecht derer, welche Sklaven machen oder welche unterjochen, sondern der Sklaven und Unterjochten selbst. Die Sklaverei fällt in den Uebergang von der Natürlichkeit der Menschen zum wahrhaft sittlichen Zustande: sie fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist. Hier gilt das Unrecht und befindet sich ebenso nothwendig an seinem Platz." [2]

2. Der Gebrauch der Sache.

Was das Verhältniß des Willens zur Sache betrifft, so ist dasselbe ein dreifaches, das sich in die Formen des positiven, negativen und unendlichen Urtheils fassen und darin aussprechen läßt. Das positive Urtheil erklärt die Besitznahme, das negative den Gebrauch, das unendliche die Veräußerung der Sache. Diese Urtheile sind hier die Urtheile des Willens. [3]

Das volle und freie Eigenthum berechtigt zu dem uneingeschränkten und vollen Gebrauch der Sache in ihrem ganzen Umfange, wogegen das Recht eines nur theilweisen und temporären Gebrauchs sich auf ein Eigenthum gründet, welches kein volles und freies ist; dann giebt es über dieselbe Sache zwei Herrschaften und zwei Herren: ein do-

[1] Ebendas. § 49. S. 84 u. 85. — [2] Ebendas. § 57. Zus. S. 92—94. — [3] Ebendas. § 55. S. 89.

minium directum und ein dominium utile, einen Eigenthümer des Gebrauchs und einen Eigenthümer der Sache oder des Werths, (des Geldwerths), wie z. B. bei dem emphyteutischen Vertrage, den Lehnsgütern u. s. f. Wenn das menschliche Selbstgefühl zwei Herren hat, das wirkliche und das eingebildete Selbst, dann ist der psychische Zustand des Individuums zerrüttet und zerrissen: der Mensch ist verrückt. Vergleichungsweise nennt Hegel diesen Rechtszustand, in welchem zwei Personen Eigenthümer derselben Sache sind, „eine Verrücktheit der Persönlichkeit", „weil das Mein in Einem Objecte unmittelbar mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille sein soll."[1]

Die Freiheit der Person ist noch keineswegs auch die Freiheit des Eigenthums. „Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christenthum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Theile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. Die Freiheit des Eigenthums aber ist seit gestern, kann man sagen, hie und da als Princip anerkannt worden. Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens."[2]

Das Eigenthum ist die Herrschaft der Person über die Sache und zeigt sich in der beständigen, der Sache inwohnenden Gegenwart und Aeußerung des persönlichen Willens. Gegenwart, Fortdauer u. s. f. sind Zeitbestimmungen, welche entstehen und vergehen. Die Feststellung derjenigen Zeitdauer, kraft welcher eine Sache Eigenthum wird oder aufhört zu sein, ist die Verjährung. Der verjährte Nichtgebrauch macht ein Eigenthum herrenlos, der verjährte Gebrauch macht eine herrenlos gewordene Sache zum Eigenthum. Daher läßt sich durch Verjährung Eigenthum sowohl verlieren als auch erwerben. So sind öffentliche Denkmäler, wie ägyptische und griechische Kunstwerke, im Laufe der Zeit aus Nationaleigenthum in Privatbesitz übergegangen; und andererseits geschieht es, daß im Laufe der Zeit die Werke der Schriftsteller aufhören das Eigenthum ihrer Erben zu sein und in allgemeines Eigenthum übergehen. Eine der ersten Bedingungen zur Beförderung der Künste und Wissenschaften ist die Sicherung ihrer Werke, der Schutz des geistigen Eigenthums gegen Diebstahl, wie zur

[1] Ebendas. B. Der Gebrauch der Sache. §§ 59—62. S. 94—97. — [2] Ebendas. § 62. S. 97 u. 98.

Beförderung des Handels und der Industrie eine der ersten Bedingungen die Sicherung der Landstraßen und der Schutz gegen Räuberei war.[1]

Der Diebstahl schriftstellerischer Werke ist der Nachdruck. Eine gewisse Art des Nachdrucks ist das Plagiat, auch ein solches, dem man durch „Modificatiönchen" und allerhand „Einfällchen" den Stempel der Originalität zu geben sucht. Da das Wesen eines Plagiats juristisch oft schwer festzustellen ist, so sollte die öffentliche Moral helfen und jeden diebischen Gebrauch schriftstellerischer und künstlerischer Werke dem Plagiator zur öffentlichen Schande gereichen lassen.[2]

Man kann sich eines verjährbaren Eigenthums freiwillig entäußern (derelinquere). Das Unverjährbare ist unveräußerlich. Unverjährbar ist die Persönlichkeit selbst und alles, was zu ihrem Wesen gehört: das Leben, die Freiheit, die Sittlichkeit und Religiosität. Man soll seine Persönlichkeit nicht veräußern, nicht sich zum Sklaven, d. h. zur Sache eines anderen machen dürfen, auch nicht den totalen Gebrauch seiner Kräfte und Geschicklichkeiten, denn das gehört zum Wesen der Persönlichkeit; man soll auch seine Religiosität nicht verdingen und in die Gewalt eines anderen geben, auch nicht zum Aberglauben sich verpflichten dürfen.

Aber die Frage ist, ob man sich seines Lebens freiwillig entäußern und sich selbst tödten dürfe: die berühmte Frage nach dem Selbstmord. Wenn der Selbstmord für eine Tapferkeit gilt, so ist er eine schlechte Tapferkeit; wenn er als eine Folge innerer Zerrissenheit und Schwermuth angesehen wird, so ist er ein Unglück; doch es handelt sich hier nicht um solche Beschaffenheiten oder Prädicate des Selbstmords, sondern gefragt wird nach dem Rechte zum Selbstmord, und diese Frage ist zu verneinen. Denn da die Persönlichkeit die Quelle alles Rechtes ist, so giebt es kein Recht, das über sie hinausgeht und ihr Sein oder Nichtsein in Frage stellt, d. h. kein Recht zum Selbstmord.[3]

3. Der Vertrag.

Das Eigenthum ist das Dasein der Persönlichkeit oder des freien Willens. Nun ist Dasein, wie die Logik lehrt, Sein für Anderes; also ist das Eigenthum als Dasein des freien Willens auch für den Willen einer anderen Person; nicht als ob verschiedene Personen gemeinsames Eigenthum haben oder eine Person sich zum Herrn des Eigen-

[1] Ebendas. § 64. Zus. S. 100—102. § 69. S. 106—109. — [2] Ebendas. S. 108 u. 109. — [3] Ebendas. § 66. S. 102—104. § 70. S. 109 u. 110.

thums einer anderen Person machen könnte, sondern es handelt sich um die Beziehung von Willen auf Willen: „diese Beziehung ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat". Es handelt sich nicht um ein gemeinsames Eigenthum, sondern um das Eigenthum im strengen Sinne des Worts auf Grund eines gemeinsamen Willens, der in der Uebereinkunft freier Personen besteht, welche Eigenthümer sind und sich als solche anerkennen. Diese Uebereinkunft ist der Vertrag.[1]

Der Ausgangspunkt des Vertrages ist die Willkür, die Form das Uebereinkommen, der Gegenstand eine Sache oder die eine Sache betreffende Leistung. Darum ist es grundfalsch, dem Vertrage die Ehe und den Staat zu subsumiren. Diese Subsumtion der Ehe erklärt Hegel, indem er Kants Rechtslehre anführt, geradezu für schändlich, obwohl auch der Ausgangspunkt der Ehe von beiden Seiten die Willkür, d. h. die gegenseitige Wahl ist; aber der Staat wird nicht gewählt, sondern die Individuen werden in ihm geboren und können willkürlich denselben weder sich zueignen noch seiner sich entäußern. Der Staat gründet sich nicht, wie man fälschlicherweise gemeint und gelehrt hat, auf einen Vertrag aller mit allen oder aller mit dem Fürsten und der Regierungsgewalt; nichts ist schlimmer und erzeugt eine so üble und heillose Verwirrung, als wenn Staatsrechte und Staatspflichten aus dem Gesichtspunkte des Privatrechts aufgefaßt und behandelt werden.[2]

Das Thema des Vertrages ist die Leistung, die einseitige oder wechselseitige. Erst durch die geschehene Leistung wird der Vertrag erfüllt und vollkommen, vorher ist die Erfüllung fraglich und darum der Vertrag selbst. Da nun Leistung und Gegenleistung sich gegenseitig bedingen, so kann die Erfüllung sich ins Endlose verlängern, wenn nicht mit dem Vertrage zugleich die Erfüllung durch eine Rechtsform, sei es der Geberde oder der Sprache und Schrift, festgestellt wird. Diese Förmlichkeit ist die Stipulation.[3]

Was die Eintheilung des Vertrages oder seine Arten betrifft, so unterscheidet Hegel, indem er sich im Wesentlichen an Kant anschließt, zwei Hauptarten: das Object der ersten ist die einseitige, das der zweiten die doppelseitige Leistung; jene Art ist der formelle, diese der reelle Vertrag. Im formellen Vertrage verhalten sich die beiden Contrahenten so zu einander, daß der eine aufhört der Eigenthümer

[1] Ebendas. § 71. S. 110 u. 111. — [2] Ebendas. § 75. Zus. S. 112–114. — [3] Ebendas. §§ 77 u. 78. S. 114–116.

einer Sache zu sein, der andere aber deren Eigenthümer wird: dies ist der Schenkungsvertrag. Im reellen Vertrage ist auf beiden Seiten sowohl Leistung als Gegenleistung. „Der reelle Vertrag ist der, wo jeder das Ganze thut, Eigenthum aufgiebt und erwirbt und im Aufgeben Eigenthümer bleibt; der formelle Vertrag ist, wo nur einer Eigenthum erwirbt und aufgiebt." Der reelle Vertrag ist der Tauschvertrag. Im Tauschvertrage wird vorausgesetzt, daß jeder an Größe des Werths dasselbe Eigenthum erwirbt, als er aufgiebt; wenn er dabei mehr als die Hälfte verliert, so gilt der Verlust als enorm (laesio enormis); wenn aber über ein unveräußerliches Gut ein Vertrag oder eine Stipulation eingegangen ist, so gilt der Verlust und die Verletzung als unendlich. „Die Bestimmung, daß eine laesio enormis die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriff des Vertrages."[1]

Die Arten des Schenkungsvertrages sind: 1. die Schenkung einer Sache, die eigentlich sogenannte Schenkung; 2. das Leihen einer Sache zum temporären Gebrauch (mutuum oder commodatum); 3. die Schenkung einer Dienstleistung, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigenthums (depositum).

Die Arten des Tauschvertrages sind: 1. der Tausch einer specifischen Sache gegen eine andere specifische Sache (der eigentliche Tausch) oder der Tausch einer solchen Sache gegen Geld, d. i. Kauf und Verkauf (emtio venditio); 2. die Vermiethung, d. i. die Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigenthums gegen einen Miethpreis, eine Art der Vermiethung ist von seiten des Miethers die Anleihe; 3. der Lohnvertrag, d. i. die Veräußerung einer Dienstleistung in beschränktem Umfange (locatio operae). Eine besondere Art des Lohnvertrages ist das Mandat, d. i. ein Auftrag, dessen Erfüllung höhere Eigenschaften geistiger und sittlicher Art voraussetzt, deren Werth daher incommensurabel ist; die Gegenleistung heißt in diesem Falle nicht Lohn, sondern Honorar.

Zu diesen beiden Arten des Schenkungs- und des Tauschvertrages kommt als dritte die Vervollständigung eines Vertrages durch Verpfändung (cautio). Besondere Formen der Verpfändung sind die Hypothek, die Bürgschaft u. s. f.[2]

---

[1] Ebendas. § 76. Zus. S. 114. § 77. S. 114—116. Vgl. § 86. S. 118 u. 119. — [2] Ebendas. § 80. S. 118—121.

III. Das Unrecht.

1. Unbefangenes Unrecht.

Der gemeinsame Wille, der im Vertrage zu Stande kommt, ist das objective Recht, welches erst an sich gilt, noch nicht an und für sich, da eine solche absolute Geltung den Bestimmungen des abstracten oder formellen Rechts überhaupt nicht zukommt; der gemeinsame Wille ist nicht der wahrhaft allgemeine, der die besonderen Willen durchdringt und beherrscht; daher stehen dem objectiven Recht auf der Grundlage des gemeinsamen Willens die besonderen Willen gegenüber und können sich bejahend oder verneinend dazu verhalten. Die Verneinung des Rechts von seiten des besonderen Willens ist das Unrecht, das sich in drei Hauptformen entwickelt und in der letzten culminirt. Die erste und leichteste Form ist das unbefangene oder bürgerliche Unrecht.

Bei der Vielheit und Verschiedenheit der Rechtsgründe, die in Beziehung auf das Mein und Dein auch in Ansehung derselben Sache gelten wollen, müssen Rechtscollisionen und Rechtsstreitigkeiten eintreten: Rechtsparteien, die beide Recht haben wollen, aber nicht können; ihre Rechtsansprüche verhalten sich wie A und Nicht-A, wie das positive und negative Urtheil. Die eine der beiden Parteien hat nicht das wirkliche Recht, sondern nur den Schein des Rechtes für sich, sie hat Unrecht, indem sie das Recht als solches anerkennt und das Unrecht als solches weder will noch thut, weshalb ihr Verhalten alle Strafbarkeit ausschließt: dies ist das unbefangene oder bürgerliche Unrecht.[1]

2. Betrug.

Das zweite Unrecht ist das gewollte, unter der Maske oder dem Scheine des Rechts ausgeübte und dem Anderen zugefügte Unrecht, dem der Schein aufgebürdet wird, daß ihm volles Recht geschieht: dies ist der Betrug, der, da er das Unrecht will und thut, strafbar ist und schon verbrecherisch; er braucht den Schein des Rechts zum Unrecht und handelt noch unter der äußeren Anerkennung des Rechts.[2]

3. Zwang und Verbrechen. Die Strafe.

Die dritte und höchste Form des Unrechts, ohne alle noch scheinbare Anerkennung des Rechts ist die offene Gewaltthat, die gewollte

[1] Ebendas. III. Das Unrecht. §§ 82 u. 83. S. 123—125. A. Unbefangenes Unrecht. §§ 84—86. S. 125 u. 126. — [2] Ebendas. B. Betrug. §§ 87—89. Zus. S. 126 u. 127.

Nichtigkeit des Rechts, das gewollte Nicht-Recht, das unendliche Urtheil des besonderen Willens: dieser Gipfel des Unrechts ist „Zwang und Verbrechen".

Das abstracte und formelle Recht, dessen Thema die Sachen und Leistungen äußerer Art sind, hat den Charakter der Erzwingbarkeit und muß ihn haben, weil es sonst aufhört zu gelten und zu sein. Wenn ihm kraft des Verbrechens Zwang und Gewalt angethan wird, so muß es durch Zwang und Gewalt aufrecht erhalten und wiederhergestellt werden können. Das Recht gilt unbedingt, jede Vernichtung des Rechts ist darum nichtig, sie ist unbedingt nichtig. Dieses unbedingte Zwangsrecht gegen den unrechtmäßigen Zwang und das Verbrechen ist die Strafe. Dadurch erst verwirklicht sich das Recht und erweist sich als Macht und Wirklichkeit. Mit Hegel und nach hegelscher Methode zu reden, ist die Strafe die absolute Negativität des Rechts, d. h. seine Affirmation. Die Negation des Rechts ist das Verbrechen, die Negation dieser Negation ist die Strafe. Die ganze Strafrechtstheorie Hegels, welche der Philosoph so gern als ein Beispiel seiner Methode und seiner Freiheitslehre gebraucht hat, folgt aus diesem Satze. Das Verbrechen muß nichtig sein oder es giebt kein Recht. Die Strafe ist die Manifestation dieser Nichtigkeit.[1]

Was sich in der Strafe offenbart, ist das Recht und die Gerechtigkeit. Dies ist der Begriff der Strafe, woraus alles weitere folgt. Es ist daher grundfalsch, sie als ein Uebel anzusehen, welches besser nicht wäre, und sie demgemäß zu behandeln. Das Verbrechen sei das erste Uebel, die Strafe das zweite. Nun scheint es den neueren Strafrechtslehrern absurd zu sein, „ein Uebel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Uebel vorhanden ist". Ist einmal die Strafe ein unvermeidliches Uebel, so müsse man suchen, dasselbe in ein Mittel zum Guten zu verwandeln. Dieser untergeordnete und utilistische Standpunkt beherrscht die neueren Strafrechtstheorien, denen zufolge die Strafe zur Verhütung, Abschreckung, Androhung, Besserung u. s. f. dienen soll. Solche untergeordnete Gesichtspunkte dienen zur Bestimmung der Modalität der Strafe, aber zur Begründung der Strafe taugen sie nichts.

Nach der feuerbachschen Abschreckungstheorie werden den Menschen die Strafen als angedrohte Uebel vorgehalten, wie dem Hunde der

---

[1] Ebendas. C. Zwang und Verbrechen. §§ 90—97. S. 127—132. Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 276—278.

Stock; das aber heißt, die Menschen wie Hunde behandeln. Die Strafe ist das Recht an den Verbrecher und zugleich sein eigenes Recht, denn er hat das Recht zu fordern, daß er als ein vernünftiges und freies Wesen geachtet und behandelt werde, nicht wie ein schädliches Thier, welches man unschädlich macht. „Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene That, welche sich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf specifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist dies doch anders beim Mord, worauf nothwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe, den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen." [1]

Die Strafe ist Gerechtigkeit, gerechte Vergeltung, aber nicht Wiedervergeltung. Die letztere fordert „Auge um Auge, Zahn um Zahn" (was soll man dem Uebelthäter thun, der keine Zähne hat?), sie fordert Gleiches um Gleiches, also Raub um Raub, Diebstahl um Diebstahl, Verbrechen um Verbrechen: das aber heißt, das Verbrechen nicht vernichten, sondern verdoppeln und ins Endlose vervielfältigen, wie es die Blutrache auch mit sich bringt. Die Strafe ist nicht Rache. Die rächende Gerechtigkeit gehört den Heroen, welche die Staaten erst gründen; die strafende Gerechtigkeit gehört dem Staat und setzt voraus, daß die Gerechtigkeit auch innerlich gewollt wird; der innerliche Wille ist die Gesinnung, und das Recht der Gesinnung ist die Moralität.

Einunddreißigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom objectiven Geist. B. Die Moralität.

I. Der Vorsatz und die Schuld.

Der Uebergang vom abstracten Recht zur Moralität ist vollkommen einleuchtend. In dem Gebiete des abstracten Rechts ist die Persönlichkeit die Quelle und das Subject alles Rechts, das in der Gestalt des Eigenthums das Dasein der Freiheit ausmacht. Nun geht aus der Entwicklung des Rechts die Persönlichkeit als deren Grund und

[1] Ebendas. § 99. S. 133—135. § 100. S. 135—137. § 101. Zus. S. 139 u. 140.

Träger sich selbst hervor, sie wird sich selbst Gegenstand, sie will und bezweckt nichts anderes als sich selbst; der Wille hat sein Dasein nicht in einem Aeußerlichen, sondern in ihm selbst, in einem Innerlichen. Die Moralität ist auch ein Recht, sie ist das Recht des subjectiven Willens in seiner vollen, inneren, darum noch ausschließenden und abstracten Freiheit. Schon in der Einleitung seiner Rechtsphilosophie hat Hegel kurz und treffend gesagt: „Der abstracte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will".[1] Der freie Wille realisirt sich nach außen, nach innen und in einer Wirklichkeit, welche beides vereinigt: sein äußeres Dasein ist das abstracte Recht, sein inneres Dasein die Moralität, seine volle Wirklichkeit ist die Sittlichkeit.

Der menschliche Wille umfaßt das Gebiet der subjectiven Triebfedern, Absichten, Beweggründe u. s. f. Erst die Aeußerungen des moralischen Willens sind im eigentlichen Sinne des Wortes Handlungen; das durchgängige Thema der Handlungen ist der Zweck, der sich zu entwickeln und eine Reihe moralischer Standpunkte oder Stufen zu durchlaufen hat, bis er sein Ziel erreicht. Dieses Ziel ist die Identität des subjectiven Willens und die Idee der Freiheit. Erfüllt wird dieser Zweck erst in der Sittlichkeit; daher besteht die Form der Moralität in einer beständigen Forderung, in einem beständigen Sollen, darum auch in einer beständigen Spannung und Differenz zwischen dem moralischen Willen und der Welt.[2]

Was durch die Handlung zu Stande kommt und hervorgebracht wird, ist eine äußere Begebenheit, die als solche in die Welt und in den Zusammenhang der Dinge eintritt, ihre Folgen hat, die wieder ihre Folgen haben, die Umstände verändern u. s. f. Nun ist es das Recht des moralischen Willens, in dem Vorgebrachten nur das Vorgesetzte als seine Handlung, in dem Verursachten nur das vorsätzlich Verursachte oder Verschuldete als seine Schuld anzuerkennen, seine Zurechnungsfähigkeit nur auf den gewollten und gewußten Inhalt seiner Handlung zu erstrecken: das ist „der Vorsatz und die Schuld". Oedipus ist thatsächlich Vatermörder; moralisch genommen, ist er keiner und kann als solcher nicht angeklagt werden; „das heroische Selbstbewußtsein in den Tragödien der Alten ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von That und Handlung, der äußer-

[1] Ebendas. Einl. § 27. S. 60. §§ 103 u. 104. S. 141—143. — [2] Ebendas. Zweiter Theil. Die Moralität. §§ 105—114. S. 144—152.

lichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, sowie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der That.[1]

Die Folgen einer That können über die Schuld der Handlung weit hinausgehen und viel schlimmer und verderblicher sein als diese, daher im Alterthum, wo die Gesetzgebungen auf das Subjective und die Zurechnung nicht so großen Werth legten als heute, Asyle entstanden, damit der Thäter vor der Rache der Verfolger geschützt werde.[2]

II. Die Absicht und das Wohl.

Das denkende und wollende Subject kann keinen Vorsatz fassen, keinen Zweck vorstellen, ohne beide zu verallgemeinern und dadurch zu erhöhen; der Zweck bezieht sich als Mittel auf andere Zwecke, die wiederum Mittel für weitere Zwecke sind, und so ordnen sich die Zwecke zusammen und bilden einen Haupt- und Gesammtzweck, auf dessen Verwirklichung es abgesehen ist, und zu dessen Fassung von anderweitigen Vorstellungen abgesehen wird und abgesehen werden muß. Durch diesen Proceß des Abstrahirens oder Absehens gestaltet sich der Vorsatz zur Absicht, deren Inhalt kein anderer sein kann als das Wohl der Person und, indem von dem eigenen Wohl abgesehen wird, auch das Wohl der anderen, am Ende das Wohl aller, das sogenannte Weltbeste. Darum nennt Hegel die zweite und höhere Form der Moralität „die Absicht und das Wohl".[3] Das subjective Wohl ist das durchgängige Thema aller Handlungen, die nunmehr einen Zusammenhang oder eine Reihe bilden. „Was das Subject ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe werthloser Productionen, so ist die Subjectivität des Wollens ebenso eine werthlose; ist dagegen die Reihe seiner Thaten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums."[4]

Wie es in der Religion eine Rechtfertigung durch die Werke und eine Rechtfertigung durch den Glauben giebt, so giebt es in der Moral eine Rechtfertigung durch die Absichten oder Beweggründe, und die Beurtheilung der letzteren ist recht eigentlich das Feld der moralischen Werthschätzung. Und da die religiöse Rechtfertigung beider Arten richtig

[1] Ebendas. § 118. Zus. S. 154—156. — [2] Ebendas. § 117. S. 153 flgd. — [3] Ebendas. Abschn. II. Die Absicht und das Wohl. §§ 119—129. S. 156—167. (§§ 114—122.) — [4] Ebendas. § 124. S. 161 flgd.

und falsch oder sophistisch sein kann, so gilt dasselbe von der moralischen Rechtfertigung durch die Motive. Die Kehrseite der Rechtfertigung ist die Verurtheilung oder Verwerfung. Nun ist es ganz falsch, eine unrechtliche Handlung durch gute Absichten, eine schlechte That durch das gute Herz rechtfertigen zu wollen; es ist ganz falsch troß dem heiligen Crispin! Und auf der anderen Seite ist es ganz falsch, die großen und gewaltigen Thaten der weltgeschichtlichen Heroen in lauter kleine, selbstsüchtige, elende Motive auflösen und auf diese Weise verkleinern und entwerthen zu wollen. Natürlicherweise sucht jeder Mensch, je größer er ist, um so mehr, in seiner Thätigkeit auch seine persönliche Befriedigung, die man, abgesehen von der Größe der That und bloß psychologisch betrachtet, als Ehrgeiz, Ruhmesgier, Habsucht u. s. f. auslegen und in alle Gattungen der Selbstsucht auflösen kann. Die großen Männer der Weltgeschichte sind die Helden, diese Art ihrer Beurtheiler sind, wie Hegel sie vortrefflich genannt hat, die „psychologischen Kammerdiener" der Helden. „Solche Reflexion hält sich an das Subjective der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht, und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substantielle derselben; es ist die Ansicht «der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden giebt, nicht, weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind». «In magnis voluisse sat est» hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle, aber man muß auch das Große ausführen können, sonst ist es ein nichtiges Wollen. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben."[1]

Dieses Wort von den großen Individuen und den psychologischen Kammerdienern hat das Verdienst, wahr, durchaus originell und in der Art, wie es gesagt ist, höchst geistreich und witzig zu sein, es ist für die Person unseres Philosophen wie für den Geist seiner Lehre so charakteristisch, daß ich es meinen Lesern gern erleuchte und wiederhole, so oft der Gang der Sache mich dazu führt.

Das Maximum des Wohls ist der glückseligste Lebenszustand, der im Haben, in der Fülle aller der Güter besteht, welche zur Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse, der Begierden und Neigungen

---

[1] Ebendas. § 124. S. 163. Vgl. Philosophie der Geschichte. Bd. IX. S. 39—41. Vgl. oben Buch II. Cap.. XI. S. 410 u. 411. Die Worte, welche Hegel in der obigen Stelle allegirt, ohne ihren Ort zu nennen, stehen in der Phänomenologie des Geistes. Bd. II. S. 484—486.

dienen, worin das Leben besteht. So verhält es sich mit der Glückseligkeit, wie Crösus gemeint, der weise Solon aber nicht gemeint hat, der an den Wechsel des Glücks und die Unbeständigkeit des Lebens selbst dachte. Der Inbegriff und Grund aller wünschenswerthen Lebenszwecke und Lebensgüter ist das Leben selbst, aber das Leben ist nicht das höchste der Güter.

III. Das Gewissen und das Gute.

Der moralische Endzweck soll gewollt und erstrebt werden, nicht als Mittel für andere Zwecke, sondern nur um seiner selbst willen; es giebt keinen höheren Zweck: dieser höchste aller Zwecke hat nicht relative, sondern absolute Geltung; er besteht nicht in den Gütern, sondern er ist das Gute, dem von der subjectiven Seite der moralische Wille nicht mit seinen einzelnen Vorsätzen, auch nicht mit seinen wohlmeinenden Absichten, sondern als der seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit gewisse Wille, als das moralische Selbstbewußtsein oder als Gewissen gegenübersteht. Darum nennt Hegel die dritte und höchste Stufe der Moralität „das Gewissen und das Gute".[1]

Das Gute als der moralische Endzweck, der unbedingt gilt, ist die Pflicht, die unter allen Umständen und bloß um ihrer selbst willen erfüllt werden soll. Die Pflicht um der Pflicht willen! „Es ist das Verdienst und der hohe Standpunkt der kantischen Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben."[2] Aber der kantische Rigorismus fordert den beständigen Kampf zwischen Pflicht und Neigung, den beständigen Widerstreit zwischen dem, was der moralische Wille soll, und dem, was der natürliche Wille begehrt: was Schiller, den großen Verehrer und Schüler Kants, zu seinem witzigen, aber in der Sache falschen Epigramm veranlaßte. Da die Pflicht nicht aus Neigung zu erfüllen sei, so müsse man sie aus Abneigung erfüllen: „Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut".[3] Hegel stellt sich ganz auf die Seite Schillers und faßt auch die Nichtübereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht als die Uebereinstimmung zwischen der Nicht-Neigung (Abneigung) und der Pflicht.[4]

---

[1] Ebendas. §§ 129—140. S. 167—204. — [2] Ebendas. § 133. Zus. S. 171 bis 172. — [3] Vgl. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.) Bd. V. Buch II. Cap. VIII. S. 109—111. — [4] Hegel. Bd. VIII. § 124. S. 162. Er citirt auch die Worte Schillers, aber, wie es in seinen Citaten nur zu häufig geschieht, ungenau. Die

Es ist ja der uns ganz vertraute Grundgedanke der hegelschen Lehre, daß sich die Idee des Guten in der Welt realisire, weshalb zwischen ihr und der natürlichen Ordnung der Dinge, wozu auch der natürliche Wille mit seinen Trieben und Neigungen gehört, kein beständiger feindseliger Kampf herrschen könne, weshalb auch die Gerechtigkeit nicht auf Kosten der Welt bestehe und sich keineswegs mit deren Vernichtung vertrage. Aus dem «fiat justitia» folge keineswegs «pereat mundus», vielmehr das Gegentheil. „Das Gute ist die realisirte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.“[1]

Der Dualismus zwischen Moralität und Wirklichkeit ist für die kantische Lehre ebenso wesentlich und charakteristisch wie das Gegentheil desselben für die hegelsche. Alle darin enthaltenen Widersprüche, von denen das moralische Bewußtsein betroffen wird, indem es einen absoluten Zweck erstreben muß, aber nicht erreichen kann, auch nicht soll, sind schon früher in der Entwicklung „des seiner selbst gewissen oder moralischen Geistes“ zur Sprache gebracht worden. Wir beziehen uns auf diese Stellen der Phänomenologie zurück, wie es Hegel hier in seiner Rechtsphilosophie selbst thut.[2]

Auf dem Standpunkt der pflichtmäßigen Moralität erscheint und ist die Objectivität des Guten unmöglich. Die pflichtmäßige Moralität sagt: „du sollst unbedingt, also du kannst!“ Sie sagt: „du sollst ins Endlose und kannst das Ziel nie erreichen, also du kannst nicht“. Das beständige Seinsollen ist ein beständiges Nichtsein. Dagegen erhebt sich das Gewissen in seiner unerschütterlichen Selbstgewißheit und Machtvollkommenheit, die allen objectiven Inhalt verflüchtigt und auflöst, und sagt: „Aber ich kann! Ich bin nicht der Diener, sondern der Herr der Moralität!“ Das Gewissen sagt, wie der machtvollkommenste aller Monarchen vom Staat: „c'est Moi, die Moral bin Ich, Ich mache die Moral“. „Meine Gefühle sind das Gute.“ So sagt das Gewissen als „schöne Seele“. „Meine Eingebungen sind das Gute.“ So sagt das Gewissen als moralische Genialität. „Meine Pläsir ist das Gute.“ So sagt das Gewissen als die böse Willkür. Weg mit der Pflichtenmoral und her mit der Herrenmoral! Diese Herrenmoral „jenseits des Guten und Bösen“, welche man heut-

kantische Moralität sei der perennirende feindselige Kampf gegen die eigene Befriedigung und die Forderung: «Mit Abscheu zu thun, was die Pflicht gebeut».

[1] Ebendas. §§ 129 u. 130. S. 167. — [2] Ebendas. § 135. S. 172—174. Vgl. Bd. II. S. 460—492. S. oben Buch II. Cap. XI. S. 407—412.

zutage für funkelnagelneue Weisheit hält und als Nietzsche-Zarathustrasche Offenbarungen in Musik setzt, hatte die hegelsche Dialektik längst dargethan, durchschaut und zu den überwundenen Standpunkten geworfen.[1]

In den Schlußparagraphen der „Moralität" hat Hegel in einer Erörterung, welche er Anmerkung nennt, obwohl sie achtzehn Seiten umfaßt, „die Hauptgestalten der Subjectivität, die gang und gäbe geworden sind", entwickelt. Es ist eine der bemerkenswerthesten Stellen seiner Rechtsphilosophie. Unter der Subjectivität, zu welcher sich der Standpunkt der Moralität zuspitzt, ist das böse Gewissen zu verstehen in seinem Verhalten zur Idee des Guten.[2]

In der ersten Gestalt, der ehrlichsten von allen, verbindet sich mit dem bösen Wollen noch die Anerkennung und Bejahung des Guten: es ist „das Handeln mit bösem Gewissen". In der zweiten wird aus dieser Anerkennung und Bejahung bloßer Schein: es ist das böse Gewissen in der Maske oder unter dem Scheine des guten. Das Unrecht in der Maske oder unter dem Scheine des Rechts war der Betrug. Was in dem Gebiete des Rechtes der Betrug, das ist in dem der Moralität die Heuchelei. Man stellt sich äußerlich als gut, fromm, gewissenhaft u. s. f.

Eine besondere Art der Heuchelei ist der Probabilismus, womit das böse Gewissen wegen seiner Handlungen sich selbst beschwichtigt durch allerhand sogenannte gute Gründe, die es sich vorredet oder vorreden läßt: die schlimmste Art der Heuchelei, da sie nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen gekehrt ist, das böse Gewissen, welches durch den Schein guter Gründe nicht bloß die Welt, sondern sich selbst zu täuschen und zu betrügen sucht. Es ist der heuchlerische Selbstbetrug. Die sogenannten guten Gründe, es giebt deren für und wider, gestützt auf gewichtige Aussprüche ehrwürdiger Männer, machen die Sache zwar nicht gut, aber lassen sie als probabel erscheinen. Schließlich entscheidet über die Tauglichkeit und Geltung solcher Gründe das Subject selbst mit seinem bösen Gewissen, das sich selbst betrügt,

---

[1] Hegel. II. S. 460–492. (Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.) Bd. VIII. §§ 137–139. S. 175–183. — [2] Ebendas. § 140. S. 183–204 (die „Anmerkung": S. 184–201). — „Der Probabilismus kann nur eintreten, wo das Moralische und Gute durch eine Autorität bestimmt ist, so daß es eben so viel Autoritäten als Gründe giebt, das Böse als Gutes zu behaupten. Kasuistische Theologen, besonders Jesuiten, haben solche Gewissensfälle bearbeitet und sie ins Unendliche vermehrt." Ebendas. § 150. Zus. S. 200.

weil es sich betrügen will. Der Probabilismus ist der heuchlerische und geflissentliche Selbstbetrug.

Der Probabilismus führt zu dem berüchtigten Satze: „der Zweck heiligt die Mittel". Wer aber entscheidet über die Heiligkeit des Zwecks und darüber, ob das für heilig gehaltene Mittel den für heilig gehaltenen Zweck in Wahrheit befördert hat? Niemand anders als die Subjectivität in ihrer angemaßten Machtvollkommenheit und in ihrem eigensten Interesse, d. h. das böse Gewissen und die böse Willkür.

In diesem Subjectivismus gipfelt die Rechtfertigung der Handlungen durch die persönlichen Absichten und Ueberzeugungen. „Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung und meine Ueberzeugung davon, daß es gut sei, macht sie zum Guten. Jede Spur einer Objectivität des Guten ist verschwunden, jede Spur eines Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen. Noch ein Schritt, und die Moralität steht jenseits des Guten und Bösen. Dieser Standpunkt des bodenlosen Subjectivismums ist die Ironie, nicht in dem Sinne, wie Plato diesen Ausdruck von Sokrates und seinem dialogischen Verhalten gegen das ungebildete und sophistische Bewußtsein gebraucht hat, auch nicht im Sinne der tragischen Ironie, wie Solger (in einer von Hegel nicht gebilligten Weise) den Ausdruck verstanden wissen wollte, sondern im Sinne der genialen oder geniesüchtigen Ironie, welchen Standpunkt Fr. v. Schlegel, als er von Fichte herkam und die Wildbahn einschlug, verkündet hatte. Kein Standpunkt lief den Grundideen und der Persönlichkeit Hegels so zuwider, wie dieser. Fichte hatte zum Principe der Philosophie das absolute Ich gemacht, Schlegel setzte an dessen Stelle das besondere Ich, sein besonderes Ich und gab ihm die Machtvollkommenheit des absoluten. Ich, dieses besondere Ich, weiß sich als das über Wahrheit, Recht und Pflicht Beschließende, es weiß sich als das, welches so will und beschließt, auch ebenso gut anders wollen und beschließen kann; nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern dieses Ich, das mit der Sache spielt, sich genießend, nur sich. „Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, sondern sie thut auch die Form, die subjective Eitelkeit hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen."[1]

[1] Ebendas. S. 195—199. Anmerk. S. 196 u. 197.

Es zeigt sich, daß in ihrem Gegensatze jede der beiden Seiten, das Gewissen und das Gute, sich in ihr Gegentheil verkehrt und aufhebt. Das Gute, dem die Subjectivität, das Wollen und die Kraft fehlt, ist ein kraftloses Abstractum und als solches nicht gut, sondern schlecht; das Gewissen aber, welches den Herrn und Meister des Guten und Bösen spielt, ist kein gutes, sondern ein böses und schlechtes Gewissen, es ist nicht gewissenhaft, sondern gewissenlos. Beide Seiten des Gegensatzes heben sich auf und damit der Gegensatz selbst, die ganze Sphäre der abstracten Moralität, das Gute als der endlose Progreß des Seinsollens und beständigen Nichtseins. „Die Einheit des subjectiven und des objectiven an und für sich seienden Guten ist die Sittlichkeit, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen.“[1]

Zweiunddreißigstes Capitel.

Die Wissenschaft vom objectiven Geist. C. Die Sittlichkeit.

In der philosophischen Entwicklung geht aller Fortgang in die Tiefe, das Resultat als das Begründete und Bewiesene erscheint als Grund, der die ganze bisherige Entwicklung getragen und hervorgebracht hat. So verhielt sich die logische Idee zu den Begriffen des Seins und des Wesens. So verhält sich die Sittlichkeit zum Recht und zur Moralität. Nur nachdem diese Begriffe vollkommen entwickelt sind, erhebt sich aus ihrer Tiefe der Begriff ihres Grundes, d. i. der Begriff der Sittlichkeit. Alles philosophische Beweisen besteht in der begrifflichen Entwicklung. „Diejenigen, welche des Beweisens und Deducirens in der Philosophie entübrigt sein zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind, und mögen sonst wohl reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.“[2]

Die Wirklichkeit und Herrschaft des Guten in der Welt ist die Sittlichkeit, unter und in welcher allein die rechtlichen und moralischen Bestimmungen sich entwickeln und zur Geltung gelangen. Die bloße Moralität verflüchtigt alle Objectivität und erzeugt eine solche Leere

[1] Ebendas. § 141. Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit. S. 202 bis 204. — [2] Ebendas. S. 203.

des Subjects, daß ihm die Erfüllung mit einem Inhalt, so gegeben und positiv wie möglich, zur Erquickung gereicht. Es ist, wie die Erfahrung gezeigt hat, nur ein Schritt von dem Standpunkt der Herrenmoral und Ironie zum blindesten Autoritätsglauben. „Es kann daher die Sehnsucht nach einer Objectivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur verblendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten." [1]

Die sittliche Ordnung der Dinge kann keine Willkür erfinden und machen: sie ist und herrscht, die Individuen finden sich in dieselbe hineingeboren und ihren Willen von den sittlichen Gesetzen durchdrungen und erfüllt, bevor sie darüber nachdenken und reflectiren. Diese Gesetze erscheinen als ewig. „Niemand weiß, woher sie kommen", sagt Antigone. Was mit diesen Gesetzen übereinstimmt, ist recht und gut; was ihnen widerstreitet, ist unrecht und vom Uebel. Diesen Gesetzen angemessen leben und handeln, heißt rechtschaffen sein. Die Rechtschaffenheit ist die Wurzel aller Tugenden, die verschiedenen Tugenden sind Zweige der Rechtschaffenheit. Die Sittlichkeit ist eine zweite, geistige Natur, sie ist Geist, da ihre Gesetze gewußt sind; „die Tugendlehre ist eine geistige Naturgeschichte". Alle sittlichen Verhältnisse, ins Subjective übersetzt, sind Pflichten, Pflichten, die sich von selbst verstehen, man braucht nicht ausdrücklich zu sagen: „also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht". Die sittlichen Pflichten sind weit älter und früher, als alle Vorsätze und Absichten. Die Erhebung aus der ersten Natur zur zweiten, aus der rohen zur geistigen Natur geschieht durch die sittliche Bildung, welche das Thema der Erziehung ausmacht. „Du kannst deinen Sohn nicht besser erziehen, als wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst." So habe ein Pythagoreer einem Vater auf die Frage nach der besten Art der sittlichen Erziehung geantwortet. Rousseau dagegen in seinem Émile hält es für die beste Erziehung, den Zögling den Gesetzen der Welt zu entfremden. „Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft

[1] Ebendas. S. 103 flgd.

der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Theile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates wird, kommt erst das Individuum zu seinem Recht."[1]

Da die Sittlichkeit eine geistige, lebendige, organische Welt ausmacht, die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, so kann man dieselbe nicht geistlos, mechanisch, atomistisch durch die Zusammensetzung der Individuen erklären, sondern muß sie als ein Ganzes auffassen, welches sich gliedert und entwickelt, indem es aus der unmittelbaren Einheit durch Differenzirung zur vermittelten und vollendeten Einheit fortschreitet. Die unmittelbare Einheit ist die Familie, die Differenzirung ist die bürgerliche Gesellschaft, die vermittelte und vollendete Einheit ist der Staat.[2]

I. Die Familie.

1. Die Ehe.

Die höchste Stufe der lebendigen Natur war die Fortpflanzung der Individuen durch den Gattungsproceß; die erste Stufe und Grundlage der sittlichen Natur ist die Ehe, die rechtlich-sittliche Form, in und zu welcher die beiden Geschlechter in zwei Personen sich vereinigen, um eine Person auszumachen und eine Familie zu gründen, ein natürlich-sittliches Ganzes, das nicht aus atomen Persönlichkeiten, sondern aus Gliedern (Mitgliedern) besteht, die in selbstbewußter Zusammengehörigkeit die Einheit einer Person bilden. In dieser sittlichen Einheit besteht das Wesen und der Charakter der Ehe. Hieraus ergeben sich die eherechtlichen Bestimmungen.

Die Schließung geschieht durch die beiderseitige, feierliche, darum öffentliche Erklärung ihrer vorhandenen Herzens- und Willenseinheit. Wie die Person selbst erst mit dem Tode endet und durch den Tod aufgelöst wird, so hat auch die Ehe den Charakter der Unauflöslichkeit. Da aber die wechselseitige Liebe und Treue, dieser wesentliche Grundbestandtheil der Ehe, dem Schicksal vergänglicher Dinge ausgesetzt und einer völligen Vernichtung anheimfallen kann, so soll auch die Scheidung der Ehe nicht gänzlich ausgeschlossen sein, wohl aber auf das höchste erschwert werden und nur durch eine sittliche

---

[1] Ebendas. Dritter Theil. Die Sittlichkeit. §§ 142–153. S. 205–214. — [2] Ebendas. §§ 154–157. S. 214–216.

Autorität, sei es die der Kirche oder die des Gerichts, zu Stande kommen.

Wie die Person den Charakter der ausschließenden und für sich seienden Einheit hat, so hat und fordert diesen Charakter auch die Ehe: sie ist wesentlich Monogamie und wird in dieser Form rechtsgültig. Wie die Persönlichkeit tiefer gegründet ist als alle Reflexion und im Reiche des Unbewußten wurzelt, so gilt auch das Familienrecht als heilig und die Familientugend als religiös: die Schutzgottheit der Familie sind die Penaten, die Familientugend ist die Pietät. In der Familie hat die Frau ihre substantielle Bestimmung und in der Pietät ihre sittliche Gesinnung. „Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, — als das Gesetz der alten Götter, der unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare Gesetz des Staates dargestellt, ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisirt ist."[1]

Aus dem wahren Begriff der Ehe erhellt, wie falsch eine Reihe der herkömmlichen Auffassungen ist: sie ist weder ein bloßes Geschlechtsverhältniß, noch ein bloßes Rechts- und Vertragsverhältniß, noch ein bloßes Liebesverhältniß, sondern sie ist die sittliche, durch freie Einwilligung von Mann und Frau geschlossene Lebenseinheit, in welcher die Befriedigung des Naturtriebes wohl ein nothwendiges, aber untergeordnetes und auch zum Untergehen bestimmtes Moment bildet. Der Weg zur Ehe kann entweder von der Vorsorge und Veranstaltung wohlgesinnter Eltern ausgehen, welche die Bekanntschaft des Paares herbeiführen, woraus die Neigung hervorgeht; oder der Ausgangspunkt ist „das Verliebtsein", mit seinen Zufälligkeiten, Schicksalen und Spannungen, ein sehr beliebtes Thema dramatischer Darstellungen. Von diesen beiden Wegen ist der erste gemeiniglich der vernünftigere und „sittlichere".[2]

Es liegt schon im Begriff der Ehe als sittlicher Einheit, daß Keuschheit und Scham unter dem Schutz der Penaten stehen, und

---

[1] Ebendas. §§ 163 u. 164. S. 220—222. § 166. S. 124 flgd. Vgl. Hegels Entwicklung der sophokleischen Antigone in der Phänomenologie. S. oben Buch II. Cap. X. S. 371—378. Hegel. VIII. § 167. S. 226. — [2] Ebendas. §§ 161 u. 162. S. 218—220.

nicht der Eros die Hauptrolle zu spielen hat, indem die Form der Ehe für eine bloße, nichts bedeutende Formalität angesehen wird. „Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die speculative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen vermag, der aber das sittlich unverdorbene Gemüth, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind." „Daß die Ceremonie der Schließung der Ehe überflüssig und eine Formalität sei, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist und sogar durch diese Feierlichkeit an Werth verliert, ist von Friedrich v. Schlegel in der Lucinde und von einem Nachtreter desselben in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800) aufgestellt worden." Dieser unserem Hegel wohlbekannte „Nachtreter", der anonyme Verfasser der „vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde", war Schleiermacher.[1]

Die Ehe soll nicht vereinigen, was schon vereinigt ist, sondern sie soll Getrenntes vereinigen und zwar im Interesse der körperlichen, geistigen und sittlichen Gesundheit, daher die Ehen unter Blutsverwandten noch in einem größeren Umfange ausgeschlossen sein sollten, als sie gesetzlich sind.

2. Das Vermögen der Familie.

Die Familie als Person hat ihre äußere Realität in ihrem Eigenthum als dem Familienvermögen, welches das Haupt der Familie verwaltet, das aber gemeinsames Familiengut ist, woran jedes Familienglied seinen Antheil hat. Aus der Gemeinsamkeit folgt die Theilbarkeit und die Vererbung. Die Ehegatten gründen eine neue Familie, die sich als ein selbständiges Hauswesen von dem Stamme (stirps, gens), den Familien und Häusern abzweigt, von welchen die Ehegatten selbst herkommen. Der Zusammenhang mit der Familie, welche sie gründen, ist bei weitem wesentlicher und enger, als der Zusammenhang mit den Familien, von welchen sie abstammen, d. h. mit ihrer Blutsverwandtschaft. So soll es vernünftiger- und rechtlicherweise sein. So aber ist es in den positiven Gesetzgebungen nicht, weder im römischen Recht noch im Feudalrecht. Nach dem letzteren wird zur Erhaltung des Glanzes der Familie (splendor familiae) das Familienvermögen erhalten, wodurch seine Theilbarkeit und Vererbung ausgeschlossen oder auf das äußerste beschränkt wird. „Das Vermögensverhältniß der

[1] Ebendas. § 164. S. 122—124.

Individuen muß daher einen wesentlicheren Zusammenhang mit der Ehe als mit der weiteren Blutsverwandtschaft haben."[1]

Im römischen Recht aber ist und bleibt die Frau als Eigenthümerin dem Kreise ihrer Blutsverwandtschaft angehörig und kann als Gattin und Mutter weder erben noch beerbt werden. Innerhalb des römischen Hauses herrschte nach altrömischem Recht die Familienknechtschaft, die Sklaverei der Kinder, eine der denkbar abscheulichsten Unsittlichkeiten, die es je gegeben; der Vater hatte das Recht, den Sohn zu verkaufen, der nach der Freilassung in die väterliche Gewalt zurückfiel und erst nach dreimaligem Verkauf und dreimaliger Freilassung ein freier Mann wurde, der nur so viel Eigenthum besaß, als er an Kriegsbeute sich erobert hatte (peculium castrense). „Das Sklavenverhältniß der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eines der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechtsformalismus zu verstehen."[2]

Die Forterbung des Eigenthums innerhalb des Stamms und der blutsverwandten Familie beruht „näher auf dem Gedanken, diesen Stamm oder Haus, nicht sowohl diese Familie aufrecht zu erhalten". „In solchen Institutionen ist, wie in den römischen, das Recht der Ehe überhaupt verkannt, daß sie die vollständige Stiftung einer eigenthümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie das, was Familie überhaupt heißt, stirps, gens, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstractum wird. Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstractum."[3]

Eine zweite, dem vernünftigen Rechte der Familie und des Familienvermögens widerstreitende, auch zur Härte und Unsittlichkeit des altrömischen Rechts gehörige Bestimmung, ist die Willkür des Testirens, wodurch an die Stelle der wirklichen Familie die sogenannte Familie der Freundschaft gesetzt wird, die nur in Ermangelung der näheren Familie der Ehe und der Kinder eintreten kann. Die Vermischung willkürlich grundloser und vernünftig rechtlicher Bestimmungen charakterisirt das heutige Erbrecht und macht dasselbe zugleich schwierig und fehlerhaft.[4]

[1] Ebendas. § 169. S. 227. B. Das Vermögen der Familie. §§ 170—172. S. 228 u. 229. — [2] Ebendas. § 175. S. 231—233. § 180. S. 236. — [3] Ebendas. § 180. S. 238. — [4] Ebendas. § 180. Zus. S. 239.

3. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie.

Die Kinder sind die Frucht der ehelichen Vereinigung und Liebe, die in den Kindern sich selbst gegenwärtig und gegenständlich ist: daher die gegenseitige Liebe. „Es ist zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objective Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen.“[1]

Die Kinder haben das Recht, aus dem Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Kinder ist die Pflicht der Eltern. Diese haben nicht das Recht, andere Dienste von den Kindern zu fordern als solche, welche dem Zwecke der Erziehung dienen. Das unsittlichste aller Verhältnisse ist die Sklaverei der Kinder. Zweck und Ziel der Erziehung ist, die Kinder zur sittlichen Selbständigkeit und Freiheit reif zu machen. Zu diesem Zweck muß ihnen die kindische Unvernunft, der Eigenwille und der Eigensinn abgewöhnt werden. Dies geschieht durch die Zucht, welche ernst und positiv zu verfahren hat, nicht räsonnirend, sondern gebietend, durchaus als Autorität, welche den Kindern das Gefühl des nothwendigen Gehorsams und der nothwendigen Unterordnung einflößt und sie darin erhält. Das Gefühl der Unterordnung erweckt und erhält in dem Kinde die Sehnsucht groß und den Erwachsenen gleich zu werden. Gerade darin besteht die Erziehungsfähigkeit des Kindes und sein eigenes Erziehungsbedürfniß. Weil das Kind spielt, darum soll die Pädagogik nicht spielen, damit sie nicht dem Kinde selbst kindisch erscheine. Die spielende Pädagogik kann leicht hervorrufen, was die ernsthafte Pädagogik in dem Kinde mit aller Mühe zu verhüten sucht: vorlautes Wesen und Naseweisheit, Eitelkeit und Eigendünkel.[2]

Wenn die Kinder volljährig und selbständig geworden sind, so bilden sie neue Familien, und der alte Familienzusammenhang zwischen Eltern und Kindern löst sich auf.

II. Die bürgerliche Gesellschaft.

1. Das System der Bedürfnisse.

Jede Familie ist eine Person, eine natürlich-sittliche, für sich seiende Einheit. Solcher Einheiten giebt es viele, die, wie die Personen und

[1] Ebendas. § 173. § 175. S. 229 flgd. S. 233. — [2] Ebendas. §§ 174 u. 175. S. 230–233.

Individuen, sich äußerlich auf einander beziehen und zu einander verhalten, einander ausschließend, einander bedürfend, darum sich zu einander gesellend. Hier erscheint die Sittlichkeit auf der Stufe ihrer Differenz oder ihrer Besonderheit in der Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft. Wie sich die bürgerliche Gesellschaft von der Familie unterscheidet, liegt am Tage, nicht ebenso der Unterschied zwischen ihr und dem Staat. Wenn man, wie viele der neueren Staatsrechtslehrer, den Staat nur als die Einheit verschiedener Personen und diese Einheit nur als Gemeinsamkeit auffaßt, so ist kein Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft, sondern die letztere gilt dann als „der äußere Staat", als „der Noth- und Verstandesstaat".[1]

Der Gesellschaftsstaat ist das völlige Gegentheil des platonischen, der die Rechte der Besonderheit verneint und ausschließt, während jener eben diese Rechte bejaht, freiläßt und in ungemessener Weise entwickelt. Die Glieder des platonischen Staates sind öffentliche, vom Staat erzogene Charaktere, damit in ihnen nichts anderes als der Staatszweck oder die Staatsidee lebendig sei und sich verkörpere; die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft sind und bleiben Privatpersonen, deren jede ihren Zweck, d. h. die Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die eigene Arbeit, wie durch die Arbeit und Befriedigung die Bedürfnisse aller übrigen zu befriedigen sucht. So entsteht eine allseitige Abhängigkeit, ein allgemeiner Zusammenhang, in welchen verflochten und eingegliedert zu sein jeder Einzelne in seinem eigenen Interesse und zu seinem eigenen Nutzen bestrebt sein muß. Das durchgängige Thema der bürgerlichen Gesellschaft ist die gemeinsame Wohlfahrt. So erhebt sich unwillkürlich und gleichsam nothgedrungen in diesem „Nothstaat" der bürgerlichen Gesellschaft die Bedeutung des Allgemeinen, nicht um seiner selbst willen, sondern weil es den Einzelnen dient und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse vermittelt. Auf diese Art scheint schon das Allgemeine hinein in diese anscheinend so wirre und zerstreute Welt der bürgerlichen Gesellschaft oder der socialen Interessen: diese sind miteinander verkettet, alle mit allen. Darin besteht „das System der Bedürfnisse". Weil der allgemeine Zusammenhang der Befriedigung der Bedürfnisse dient, darum müssen auch die Individuen sich demselben anpassen, sie müssen ihr Wissen, Wollen und Thun auf allgemeine Weise bestimmen und ihre Besonderheiten, so uneben und

[1] Ebendas. §§ 182 u. 183. S. 240—242.

borstig sie sind, ausgleichen und gegen einander abschleifen. In dieser „Glättung der Besonderheit“, wie Hegel treffend sagt, besteht die Bildung.[1]

Wenn man die gesellschaftlichen Massen der verschiedenartigsten Bedürfnisse und Befriedigungen betrachtet, so glaubt man ein unermeßliches Chaos zerstreuter Einzelheiten, ein Gewimmel von Zufälligkeiten und Willkür vor sich zu sehen, worin alle Nothwendigkeit, aller leitender und regierender Verstand gänzlich fehlt. Aber es ist mit dem System der Bedürfnisse wie mit dem Planetensystem: scheinbar lauter Unregelmäßigkeiten, in Wahrheit lauter Gesetze. Die Regelmäßigkeiten und Gesetze, welche das System der Bedürfnisse beherrschen, aufgefunden zu haben, ist das Verdienst einer Wissenschaft, welche unter den neuen die neueste ist, nämlich die „Staatsökonomie“, als deren Repräsentanten Hegel drei Namen nennt, den Begründer und seine beiden fortschreitenden Schüler: den Schotten Ad. Smith, den Franzosen J. Bapt. Say und den portugiesisch-jüdischen, in London geborenen Holländer David Ricardo.[2]

Die gesellschaftlichen Bedürfnisse bilden Sphären, die sich zu größeren Gruppen vereinigen, die sich wechselseitig auf einander beziehen und gesellschaftliche, qualitativ und quantitativ bestimmte Massen sind, woraus, wie die Logik lehrt, Maaße und Maaßverhältnisse hervorgehen. Die socialen Maaßverhältnisse finden ihren präcisen Ausdruck in der Statistik, auf welche Hegel an dieser Stelle hätte hinweisen sollen.[3]

Der Kreis der thierischen Bedürfnisse und Befriedigungen ist und bleibt beschränkt. Die menschlichen Bedürfnisse dagegen wollen nicht bloß befriedigt, sondern auf die leichteste, angenehmste, bequemste (comfortable) Art befriedigt werden, was nur durch fortschreitende Arbeit geschehen kann. Dadurch werden die Bedürfnisse ins Endlose sowohl vervielfältigt als auch verfeinert. Der gesellschaftliche Zustand, der diese Neigung hervorruft und bezweckt, ist der Luxus, womit die Vermehrung des Reichthums auf der einen und die des Elends und der Armuth auf der entgegengesetzten Seite unmittelbar zusammenhängt.[4]

---

[1] Ebendas. §§ 182—187. S. 240—248. — [2] Adam Smith 1723—1790. An inquiry into the nature and causes of the weelth of nations 1776. J. Bapt. Say (Großvater von Léon Say) 1767—1832. Traité d'économie politique 1803. Dav. Ricardo 1778—1823. Principien der politischen Oekonomie 1817. — [3] Hegel. VIII. § 189. S. 249. — [4] Ebendas. §§ 190—195. S. 250—254.

Je mehr sich die Bedürfnisse vervielfältigen und verfeinern, um so gleichförmiger wird die Art ihrer Befriedigung. Mit dem Luxus Hand in Hand geht die Mode, welche die gesellschaftlichen Lebensformen nivellirt und gleichmacht: eine gewisse durchgängige Uebereinstimmung in der Art der Wohnung, Kleidung, Ernährung, Zeiteintheilung u. s. f. Das Comfortable wird zum Convenablen, „alles Particulare wird insofern ein Gesellschaftliches", die Kunst gesellschaftlich zu leben wird gemacht und nachgemacht; darin besteht die gesellschaftliche Bildung: die theoretische, welche sich an der Mannichfaltigkeit der interessirenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt, die praktische, welche in der Arbeit, in dem Fleiß und in der Geschicklichkeit besteht, die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse zu produciren, in der Theilung der Arbeit, welche der Luxus bedarf, zuletzt, um so leicht und schnell wie möglich von statten zu gehen, in der mechanischen Arbeit, d. h. in der Arbeit der Maschinen.[1]

Der Inbegriff und die Basis aller Mittel, welche zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen, ist das Vermögen der Gesellschaft. Dem System ihrer Bedürfnisse und ihrer Mittel gemäß ordnet und gliedert sich die Arbeit der Gesellschaft in große, classische Unterschiede, welche die Arbeitszweige oder Arbeitsstände ausmachen. „Die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Nothwendiges. Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite."

Die drei Hauptthemata der öffentlichen Arbeiten sind: 1. die Hervorbringung der Naturproducte, 2. deren Bearbeitung und Umsatz, 3. die Geschäfte der allgemeinen Interessen und Zwecke, die Angelegenheiten der Religion, Wissenschaft, Kunst u. s. f. Demgemäß sind die drei öffentlichen Arbeitsstände: 1. der ackerbauende oder, wie Hegel ihn nennt, substantielle Stand; 2. die gewerbtreibenden Stände: der Handwerker- und Fabrikantenstand einerseits und der Handelsstand andererseits; 3. der allgemeine, d. h. der die Geschäfte der allgemeinen Interessen und Zwecke betreibende Stand.[2]

Es handelt sich noch um die Einrichtungen, welche die Rechte und das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu besorgen haben und diesen beiden Aufgaben gewidmet sind.

---

[1] Ebendas. § 192. Zus. § 198. S. 251—256. — [2] Ebendas. §§ 201—205. S. 257—261.

2. Die Rechtspflege.

Obgleich die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft Privatpersonen sind und bleiben, so haben sie doch als Rechtspersonen eine öffentliche und allgemeine Geltung, die sich auf ihre Persönlichkeit und deren Selbstbewußtsein, also auf ihre rein menschliche, von allen übrigen religiösen und nationalen Verschiedenheiten unabhängige Bedeutung gründet: dieser der bürgerlichen Gesellschaft inwohnende kosmopolitische Charakter ist zu bejahen, aber dem Staate als der höheren sittlichen Ordnung der Dinge nicht entgegenzusetzen.[1]

In der bürgerlichen Gesellschaft gelten durch die Eigenthums- und Vertragsverhältnisse eine Menge von Rechten, die an sich vorhanden, aber nicht als solche gesetzt sind. Dieses Gesetztwerden des Rechts ist das Gesetz. Erst durch das Gesetz (Rechtsgesetz) wird das Recht festgestellt, positiv und offenkundig. „Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war." „Das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sei." Eben darin besteht das Thema der Rechtspflege, daß die an sich vorhandenen und gültigen Rechte zu Gesetzen geformt, in dieser Form offenkundig gemacht und durch die Anwendung im Einzelnen ausgeübt werden.[2]

Weil die Gesetze allgemeingültig sind, darum müssen sie auch gewußt werden und offenkundig sein, ihre Kenntniß soll dem Publicum weder, wie der Tyrann Dionysius wollte, entrückt, noch durch die Unverständlichkeit des gelehrten Rechts verborgen gehalten werden. Es ist ganz richtig, daß die Rechte aus dem Leben selbst hervorgehen, daß sie früher erlebt als gesetzlich geformt werden. Die lebendigsten Rechte sind die Gewohnheitsrechte; aber nichts hindert, daß die Gewohnheitsrechte gesammelt und codificirt werden; nichts hindert, daß sie unbeschadet ihrer Sammlung und Aufzeichnung fortfahren, Gewohnheitsrechte zu sein und zu bleiben.[3]

In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht das Bedürfniß, in der Gegenwart der Drang nach einer offenkundigen Darlegung des Rechts in der Form systematisch geordneter Gesetzbücher. Es ist deshalb unerhört, der Gegenwart den Beruf zur Gesetzgebung abzusprechen, wie es durch die berühmte Schrift Savignys „Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" (1815) eben damals geschehen war. „Wenn

[1] Ebendas. § 209. S. 264. — [2] Ebendas. § 217. Zus. S. 276. — [3] Ebendas. § 215. S. 272 flgd. § 211. S. 265–268.

man in der neuesten Zeit den Völkern den Beruf zur Gesetzgebung abgesprochen hat, so ist dies nicht allein ein Schimpf, sondern enthält das Abgeschmackte, daß bei der unendlichen Menge vorhandener Gesetze nicht einmal den Einzelnen die Geschicklichkeit zugetraut wird, dieselben in ein consequentes System zu bringen, während gerade das Systematisiren, das heißt das Erheben ins Allgemeine, der unendliche Drang der Zeit ist." „Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohlthäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Act der Gerechtigkeit exercirt."[1]

Sobald das Recht in der Form des Gesetzes existirt, wird das Unrecht, nämlich das gewollte Unrecht oder das Verbrechen zu einer gesetzwidrigen und gesellschaftsfeindlichen Handlung, wodurch der Charakter seiner Gemeinschädlichkeit und Gefährlichkeit erhöht, zugleich aber, so widersprechend es zu sein scheint, die Höhe seiner Strafbarkeit herabgesetzt und vermindert wird. Denn je fester und sicherer die Gesellschaft durch die gesetzliche Rechtsordnung zusammengefügt ist, um so unfester und isolirter erscheint das Verbrechen. Je mächtiger jene, um so ohnmächtiger dieses; daher der Strafcodex den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht und mit deren zunehmender Sicherheit sich mildert.[2]

Die Anwendung und Ausübung der Gesetze geschieht durch eine öffentliche Macht. Diese ist das Gericht. Wie das Gesetz selbst, soll auch die Rechtspflege und das gerichtliche Verfahren öffentlich sein. Jeder Bürger hat das Recht, im Gericht zu stehen, und die Pflicht, sich dem Gericht zu stellen. Die öffentliche Rechtspflege ist auch der beste Weg, damit alle Welt die Gesetze kennen lernt. Jedes Verbrechen ist ein besonderer Fall, der als solcher erst durch die öffentliche Anklage vor das Gericht zu bringen, dann durch das Gericht zu entscheiden, endlich dem Gesetze unterzuordnen und zu bestrafen ist. Um den besonderen Fall in seiner unmittelbaren Einzelnheit festzustellen, nämlich die That und den Thäter, was so viel heißt, als den Angeklagten für schuldig oder nichtschuldig erkennen: dazu bedarf es nicht juristischer, in den Gesetzen bewanderter Richter, sondern das

[1] Ebendas. § 211. S. 268. § 215. S. 272. — [2] Ebendas. § 218. S. 276—278.

vermag der gesunde Menschenverstand und die subjective Ueberzeugung (animi sententia) jedes Gebildeten, d. i. die auf gewissenhafte Prüfung und Einsicht gegründete Gewißheit, das auf seinen Eid verpflichtete Gewissen, nach seiner Ueberzeugung zu urtheilen und zu richten. Daher soll die öffentliche Rechtspflege in diesem Acte der richtenden Gerechtigkeit durch das Geschworenengericht stattfinden. Wenn dem Bürger sein Recht durch den gelehrten, schon durch seine Terminologie ihm fremden und unverständlichen Stand der Juristen zu Theil wird, so erlangt er sein Recht nicht als Gerechtigkeit, sondern als ein dunkles, äußerliches Schicksal. Dadurch wird er „unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen einen solchen Stand gesetzt".[1]

3. Die Polizei und die Corporation.

Es ist nicht genug, daß die der bürgerlichen Gesellschaft inwohnenden Rechte gesetzlich geordnet und ausgeübt werden; es handelt sich noch um das vom Rechte unterschiedene und demselben äußerliche Wohl der bürgerlichen Gesellschaft, um den Schutz und die Sicherung des Eigenthums und der Person in ihrem ganzen Umfange durch eine öffentliche, dazu befugte und berufene Macht. Diese Macht ist die Polizei, welche die ganze äußere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu bewahren und darum zu beaufsichtigen hat. Das Wohl gehört zu den Bedürfnissen. Darum ist schon in dem System der Bedürfnisse das Wohl als eine wesentliche Bestimmung enthalten. „Das Allgemeine also, das zunächst nur das Recht ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen. Die Gerechtigkeit ist ein Großes in der bürgerlichen Gesellschaft: gute Gesetze werden den Staat blühen lassen, und freies Eigenthum ist eine Grundbedingung des Glanzes desselben; aber indem ich ganz in die Besonderheit verflochten bin, habe ich ein Recht zu fordern, daß auch mein besonderes Wohl gefördert werde; es soll auf mein Wohl, auf meine Besonderheit Rücksicht genommen werden, und dies geschieht durch die Polizei und die Corporation."[2]

Es gehört zu den Obliegenheiten der Polizeigewalt, allen Fährlichkeiten, zufälligen und unbedachten Handlungen u. s. f., welche die öffentliche Ruhe und Sicherheit stören können, zu begegnen, den öffentlichen und täglichen Verkehr in allen Beziehungen zu sichern, gewolltes

[1] Ebendas. §§ 224—228. S. 281—287. — [2] Ebendas. § 229. S. 287 u. 288. §§ 230 u. 231. S. 288.

Unrecht zu verhindern, geschehenes ans Licht zu bringen, die Verdächtigen aufzuspüren, die Schuldigen zu entdecken u. s. f. Eines der größten und gefährlichsten Uebel, dem eine wachsame Polizei nachspüren und entgegenwirken muß, ist die Entstehung des Pöbels, d. h. einer großen Masse völlig armer und besitzloser Leute von arbeitsscheuer, gesellschafts- und staatsfeindlicher Gesinnung, immer bereit zur Empörung und zu gewaltthätigem Unrecht. Ein Beispiel solchen Pöbels sind die Lazzaroni in Neapel.[1]

Indessen bringt der rüstige und wirksame Fortgang der bürgerlichen Gesellschaft selbst Schwierigkeiten und Aufgaben mit sich, deren Lösung über die Grenzen der Gesellschaft in entfernte Länder- und Völkergebiete hinausweist. Das fortschreitende Wachsthum sowohl der Bevölkerung als des Gewerbfleißes oder der Industrie erzeugen ein Mißverhältniß zwischen Production und Consumtion, das Land kann seine Bewohner nicht mehr ernähren, die Industrie kann ihre Waaren nicht mehr verkaufen: jenes bedarf der Auswanderung, diese neuer Märkte. „Wie für das Princip des Familienlebens die Erde, fester Grund und Boden, Bedingung ist, so ist für die Industrie das nach außen sie belebende natürliche Element das Meer." „So bringt sie durch das größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältnisses, in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet."[2]

Die Lösung dieser Fragen besteht in der Colonisation, nicht in der sporadischen, wie sie bisher in Deutschland stattgefunden hat, ohne Zusammenhang mit dem Vaterlande und ohne Nutzen für dasselbe, sondern in der systematischen, welche die bürgerliche Gesellschaft und der Staat leiten und regeln, was nichts Geringeres bedeutet als die Gründung deutscher Colonien in beständiger Verbindung mit Deutschland und unter dessen beständigem Schutz: deutsche Colonialstaaten, welche zu gründen, zu schützen und zu entwickeln, nicht auszubeuten und zu knechten sind, weshalb sie auch nie nöthig haben werden, sich zu emancipiren und zu diesem Zwecke Kriege mit dem Mutterlande zu führen, wie die englischen und spanischen Colonien in Amerika. „Die Befreiung der Colonien erweist sich selbst als der größte Vortheil für

---

[1] Ebendas. § 240. Zus. S. 293 u. 294. §§ 241–244. S. 294. Zus. S. 294 bis 296. — [2] Ebendas. § 247. S. 298.

den Mutterstaat, so wie die Freilassung der Sklaven als der größte Vortheil für den Herrn."[1]

Als Hegel vor achtzig Jahren seine Rechtsphilosophie verfaßte, lehrte er, daß die bürgerliche Gesellschaft in Ansehung ihrer Rechte eines bürgerlichen Gesetzbuchs und in Ansehung des unablässigen Fortschritts ihres Umfangs, ihrer Industrie und ihres Handels einer systematischen Colonisation bedürfe; er sah vor sich ein aus dem schrecklichsten Schiffbruch mühsam wiederhergestelltes, in sich zerklüftetes und ohnmächtiges Deutschland. Wir am Ende des neunzehnten, im Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts leben in dem mächtigen und einigen Deutschland: das bürgerliche Gesetzbuch für das gesammte deutsche Reich ist da und hat seine Herrschaft schon begonnen; auch ist das deutsche Reich bereits ein Colonialreich und als solches in systematischem Fortgange begriffen, es ist sich der Aufgabe bewußt, die ihm noch übrig bleibt: eine Seemacht ersten Ranges zu werden. „Welches Bildungsmittel in dem Zusammenhang mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältniß der Nationen, in welchen der Kunstfleiß aufgeblüht ist, zum Meere mit denen, die sich die Schifffahrt untersagt, und wie die Aegypter, die Indier in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind, und wie alle großen, in sich strebenden Nationen sich zum Meere drängen."[2]

Das Individuum, welches aufgehört hat Familienglied zu sein und „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft" geworden ist, soll in dem gewerblichen Arbeitszweige, dem es angehört, eine zweite Familie wiederfinden. „Die bürgerliche Gesellschaft ist die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite, daß er alles durch sie sei und vermittelst ihrer thue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte. Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte vertheidigen, so wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist." Diese zweite Familie, die aus der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht und die zweite Wurzel des Staates bildet, wie die wirkliche Familie die erste war, ist die Corporation, nicht nach Art der geschlossenen, nunmehr aufgehobenen Zünfte, sondern eine berechtigte Gemeinschaft

---

[1] Ebendas. § 248. S. 299 u. 300. — [2] Ebendas. §§ 247 u. 248. S. 298—300.

und Arbeitsgenossenschaft, die Angehörigkeit zu welcher durch die Tüchtigkeit der Leistung, die erprobte Befähigung der Person erworben wird, jedem Mitgliede eine familienartige Sorge und Sicherheit gewährt und zur öffentlichen Anerkennung und Standesehre gereicht. Die Familie und die Corporation, wie sie Hegel im Sinne hat, sind die beiden sittlichen Wurzeln des Staats. „Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Corporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.“[1]

Die Corporation, wie Hegel sich dieselbe construirt, will nichts anderes sein als innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft eine Synthese zwischen ihr und der Familie. Die wahrhafte und höhere Einheit beider ist der Staat als die vollendete Sittlichkeit.

III. Der Staat.

1. Das Wesen des Staates. Rousseau und Haller. Staat und Religion.

Wenn nach der Methode der philosophischen Entwicklung aus den Begriffen des Rechts und der Moralität der Begriff der Sittlichkeit und innerhalb des letzteren aus den Begriffen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft der des Staats hervorgeht, so wissen wir schon, wie dieser Fortgang zu nehmen ist: nicht zeitlich, sondern begrifflich; er geht in den Grund und die Tiefe. Was er zu Tage bringt, ist nicht das Spätere, sondern das in Wahrheit Frühere, wie Aristoteles treffend und tiefsinnig gesagt hat, das φύσει oder λόγῳ πρότερον. Der Staat ist nicht das Letzte, sondern das Erste: nicht erst die Familie, dann die bürgerliche Gesellschaft, endlich der Staat, sondern der Staat geht beiden voraus und scheidet oder dirimirt sich in die beiden Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. „Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergiebt, so hebt jene Vermittlung und jener Schein sich ebenso sehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste.“[2]

Der Staat ist keine Versicherungsanstalt, wie er in der neueren Zeit meistens gefaßt worden ist: es sei nicht genug, daß die Rechte der Person und des Eigenthums existiren, sie bedürfen auch der Sicherheit und des Schutzes, d. h. einer Anstalt, welche mächtig

---

[1] Ebendas. § 238. S. 292. §§ 250–256. S. 300–305. — [2] Ebendas. § 256. S. 305.

genug ist, beide zu gewähren. Diese Anstalt sei der Staat. Dann ist der Staat nur ein Mittel, welches dem Interesse der Einzelnen dient: er dient dem Willen und Wohl der Individuen. Der Staat dient nicht, sondern er herrscht; er ist nicht Mittel, sondern Zweck und zwar Zweck an sich, der höchste aller Zwecke, Selbst- und Endzweck.

Weil der Staat herrscht und sich selbst zum Zweck hat, darum ist er Wille. Weil alle anderen Lebenszwecke, die besonderen wie die einzelnen, ihm untergeordnet sind, darum ist er der allgemeine Wille. Weil aber das wahrhaft Allgemeine das Besondere und Einzelne nicht ausschließt, sondern in sich begreift, nicht vernichtet und unterdrückt, sondern aus sich erzeugt und entwickelt: darum ist der Staat der allgemeine, die besonderen und einzelnen Interessen in sich tragende, erhaltende und organisirende Wille; er ist ein sittlicher Organismus. Und da seine Zwecke gewollte und gewußte sind, so ist er Geist, objectiver Geist. Darum sagt Hegel: „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an". „Der Staat ist die alleinige Bedingung zur Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls." „Worauf es ankommt, ist, daß mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft." „Man hat oft gesagt, der Zweck des Staats sei das Glück der Bürger; dies ist allerdings wahr: ist ihnen nicht wohl, ist ihr subjectiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht, daß die Vermittlung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füßen."[1]

Unter diesen Gesichtspunkten stellt Hegel seine Staatslehre sowohl der revolutionären, welche der französischen Staatsumwälzung vorausging, als ganz besonders der gleichzeitigen ultrareactionären entgegen, die aus dem Zeitalter der Restauration hervorging: jene ist J. J. Rousseau's Contrat social, diese K. L. v. Hallers Restauration der Staatswissenschaften. Er rühmt es als das Verdienst Rousseaus, daß er der erste gewesen, der den Willen (die denkende und wollende Vernunft) als das Princip des Staates aufgestellt habe, aber er habe unter dem allgemeinen Willen nur den gemeinsamen, d. h. das Collectivum der einzelnen Willen verstanden, woraus nichts anderes als sein Gesellschaftsvertrag hervorgehen konnte. Dies war der verhängnißvolle, in seinen Consequenzen schreckliche Irrthum. „Zur Gewalt gediehen, haben

[1] Ebendas. § 261. Zus. S. 318. § 265. Zus. S. 321.

diese Abstractionen deswegen wohl einerseits das, seit wir von Menschengeschlechtern wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und von Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstractionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht."[1]

Das äußerste Gegentheil davon ist die hallersche „Restauration", die im Staate nichts von Gedanken und Vernunft, von Gesetz und Gesetzgebung wissen will, sondern es soll im Staate nur gelten die absolute Herrschaft der von Gott eingesetzten Autorität und der blinde Gehorsam aller anderen. Der Mächtige herrscht. So hat es Gott gewollt und geordnet sowohl in der unbelebten als in der belebten Natur, wie namentlich in der Thierwelt, wo sich diese Ordnung der Dinge uns täglich vor Augen stellt. Wenn aber an die Stelle der Macht und Autorität die sogenannten Gesetze und Rechte treten, dann herrschen die Advocaten und Rabulisten, welche die armen Leute zerfleischen, „wie der Geier das unschuldige Lamm". Aber daß der Geier das Lamm zerfleischt, geschieht ja gerade, wie Hegel treffend bemerkt, nach der von Haller beliebten göttlichen Ordnung der Dinge. Der Widerspruch ist zum Greifen. „Es wäre aber zu viel gefordert, daß da zwei Gedanken zusammengebracht wären, wo sich nicht einer findet."[2]

In der Familie herrschen die Penaten, die inneren, unteren Götter, im Staate herrscht „Athene, der Volksgeist, das sich wissende und wollende Göttliche; die Tugend der Familie ist die Pietät, die des Staates ist die politische und patriotische Gesinnung, recht eigentlich die politische Tugend".[3]

Die Autorität des Staates gilt unabhängig von aller Willkür, sie ist unbedingt und göttlich; zugleich aber ist sie von seiten des Subjects gewußt und gewollt, denn ihr Princip ist der vernünftige Wille. Eine solche unbedingte und göttliche Autorität nimmt auch die Religion, in Ansehung ihrer Handlungen und Lehren, d. h. des Cultus und der Dogmen in Anspruch, sie gilt und will gelten unabhängig nicht bloß von aller menschlichen Willkür, sondern auch von aller menschlichen Vernunft, denn ihr Princip ist nicht der vernünftige Wille, sondern bestimmte göttliche Offenbarungen. Hieraus ergeben sich nun

[1] Ebendas. § 258. S. 206—208. — [2] Ebendas. § 258. S. 309—313. (Anmerk. S. 310—312.) — [3] Ebendas. § 257. S. 306.

eine Reihe von Fragen, welche das Verhältniß des Staats zur Religion (Kirche und Kirchengemeinde) betreffen. Von seiten der dem Staate feindlichen, abgeneigten und ihm gegenüber in herrschsüchtigem Eigendünkel befangenen Religion herrscht der Fanatismus im Gefühl der eigenen Schwäche, die stets der wahre innere Grund des fanatischen Hasses ist. „Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unseren Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfniß oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen." Der Streit beider Mächte ist ungleich. Die Religion (Kirche) im Bewußtsein ihrer Unvernunft und Schwäche ist fanatisch und intolerant, der Staat dagegen im Bewußtsein seiner Stärke und Vernünftigkeit ist tolerant; er duldet sogar Secten von staatswidriger Denkart, wie die Quäker, welche den Eid und den Kriegsdienst verweigern, ja sogar eine feindliche Religion von fremder Nationalität, wie die Juden; denn gerade dadurch, daß er sie als Menschen und als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft anerkennt und behandelt, thut der Staat das Seinige, um die Kluft auszugleichen und zu ebnen, die zwischen ihm und den Juden besteht. „Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs Höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am thörichsten, die Handlungsart der Regierungen dagegen als das Weise und Würdige erwiesen."[1]

2. Das innere Staatsrecht. Der Verfassungsstaat.

Als der sittliche Organismus, ein lebendiges Ganzes, das sich gliedert, als objectiver Geist, d. i. „die Welt, welche der Geist sich geschaffen hat", vereinigt der Staat verschiedene Gewalten in sich, um deren Ordnung und Einheit es sich handelt. Gewöhnlich unterscheidet man diese drei Staatsgewalten: die gesetzgebende, die ausführende oder regierende (executive) und die richterliche. Da aber die polizeiliche und richterliche Gewalt zur regierenden gehören, so ist die dritte

[1] Ebendas. § 270. S. 325—343. (S. 331. Anmerk.) Um die fanatische Unterdrückung der Freiheit des Denkens und Forschens, d. h. der Wahrheit, durch die römische Kirche zu erhärten, hat Hegel die Verbrennung des Jordanus Bruno und die Verdammung des Galilei angeführt und die Worte wiedergegeben, mit welcher Laplace in seiner Darstellung des Weltsystems (Buch V. Cap. 4) das Verfahren der Kirche wider Galilei geschildert und dem Horror der Nachwelt preisgegeben hat. (S. 336 flgd. Anmerk.)

Gewalt, dem Wesen nach die erste, da sie die beiden anderen vereinigt, die fürstliche.[1]

Wenn nun mit vollem Recht von einer Theilung der Gewalten im Sinne und zum Zweck der öffentlichen Freiheit die Rede ist, so darf man darunter weder ihre Coordination (Nebenordnung), noch auch ihre wechselseitige Beschränkung verstehen, da sonst die öffentlichen Gewalten in einen Kampf mit einander gerathen und dadurch den Untergang des Staates herbeiführen würden. Der Staat, hatte Plato gesagt, ist die Gerechtigkeit im Großen. Nach Hegel ist der Staat die Vernunft im Großen, d. h. die freie Subjectivität, als in welcher, wie die Logik lehrt, die Momente des Begriffs, das Allgemeine, Besondere und Einzelne, sich richtig zusammenschließen. Das Allgemeine im Großen ist die gesetzgebende Gewalt, das Besondere im Großen ist die regierende Gewalt, als welche die Gesetze in den besonderen Sphären des öffentlichen Lebens anwendet und ausführt; die Einzelnheit oder lebendige Individualität im Großen ist die fürstliche Gewalt. Das richtige und vernunftgemäße Verhältniß dieser drei Gewalten ist die wahre Staatsverfassung, welche daher keine andere sein kann als die constitutionelle Monarchie. „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt Alles an.“ „Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist.“[2]

Im Alterthum, wo von dem Verhältniß der Staatsgewalten, ihrer Trennung und Vereinigung noch nicht die Rede war und man ihre ungetrennte substantielle Einheit vor Augen hatte, unterschied man die Formen der Verfassung ganz äußerlich nach der Anzahl der Gewalthaber. So wurden Monarchie, Aristokratie und Demokratie unterschieden, je nachdem der Gewalthaber Einer war oder Einige oder die Vielen. Da von diesen drei Formen keine dem Begriff einer Verfassung entspricht, so hat die Frage keinen Sinn, welche von diesen drei Nichtverfassungen die bessere Verfassung sei? Da keine dieser sogenannten Verfassungen auf der Erkenntniß und Einsicht beruhen, so suchte der tiefblickende Montesquieu ihre Grundlage in der Gesinnung: die grundlegende Gesinnung der Demokratie sei die Tugend, die der Aristokratie sei die Mäßigung, die der Monarchie die Ehre, wobei Montesquieu die Feudalmonarchie im Sinn hatte, in

[1] Ebendas. I. Innere Verfassung für sich. § 272. S. 344—347. — [2] Ebendas. § 261. Zus. S. 318. § 272. Zus. S. 346. § 273. S. 348.

welcher alles davon abhing, daß die privilegirten Persönlichkeiten in der Verwaltung der großen Aemter nicht ihren Gewinn suchten, sondern ihre Ehre, d. i. die große Vorstellung in der Meinung der Welt.

Die Feudalmonarchie hatte noch keine Glieder, sondern nur Theile, weshalb sie mehr ein Aggregat als ein Organismus war und noch der Einheit des Staatswillens ermangelte, die den Charakter der inneren Souverainetät ausmacht. Diese Souverainetät fehlte nicht bloß dem Monarchen an der Spitze seiner Vasallen von größerer oder geringerer Selbständigkeit, sondern auch dem Staate selbst, diesem Complex von mehr oder weniger mächtigen Gewalthabern.

Der verfassungsmäßige Staat ist in allen seinen Theilen, Ständen und Corporationen, Gemeinden und Districten, vollkommen gegliedert, weshalb diese Theile nicht Theile, sondern Organe sind, und er selbst ein lebendiges, darum individuelles Ganzes, eine Individualität, eine untheilbare Einheit, von welcher unabhängig nichts innerhalb derselben ist und besteht, so wenig als ein Glied unabhängig vom lebendigen Körper sein kann, wie z. B. der Magen unabhängig von den übrigen Gliedern oder umgekehrt.[1]

In dieser untheilbaren, machtvollkommenen Einheit besteht die Souverainetät des Staats sowohl nach Innen wie nach Außen. Diese untheilbare Einheit, welche Hegel gern die Idealität des Staates nennt, ist eine Individualität, ein Selbst, eine Person, ein Selbstbewußtsein, ein Ich: das Ich des Staates, der Staat als Ich, als diese einzelne, leibhaftige Person. Denn das Ich ist zugleich das Einzelnste und das Allgemeinste. Die Souverainetät des Staats ist der Souverain, in dem sich die fürstliche Gewalt verkörpert. Darum ist der verfassungsmäßige Staat nothwendig monarchisch, und die vernünftige Monarchie nothwendig verfassungsmäßig oder constitutionell. Dies ist der Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Staat, zwischen der feudalen und constitutionellen Monarchie. Den Staaten des Alterthums fehlte das Ich, das Selbstbewußtsein, die subjective Freiheit oder die freie Subjectivität, weshalb die letzten Entscheidungen jenseits des Willens, in den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, dem Fluge der Vögel u. s. f. gesucht wurden. „Dieses «Ich will» macht den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus, und so muß es in dem großen Gebäude des Staates seine eigenthümliche

[1] Ebendas. § 279. Zus. S. 363.

Existenz haben. Leider wird aber diese Bestimmung nur als äußere und beliebige angesehen."

Man spricht viel von der Volkssouverainetät. Gilt dieselbe für gleichbedeutend mit der Staatssouverainetät, so ist sie, wie diese, in der Person des Monarchen als dem Inhaber der fürstlichen Gewalt enthalten und dargestellt; wird sie aber, wie gewöhnlich geschieht, der fürstlichen Gewalt entgegengesetzt, so ist es nicht mehr das organisirte Volk, sondern es ist „die wüste Vorstellung des Volks", als eines Haufens, einer formlosen Masse; in einer solchen Menge ist überhaupt kein wirklicher Wille, geschweige denn ein politischer und gar ein souverainer; daher ist es absurd, diese sogenannte Volkssouverainetät an die Stelle der fürstlichen zu setzen. Ein bloßer Haufen ist kein Organismus und wird keiner, daher kann der bloße Haufen auch keinen Organismus, keinen Staat, keine Verfassung machen, wie denn überhaupt eine Verfassung nichts Gemachtes, sondern etwas Lebendiges und Erlebtes ist, das aus der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins eines Volkes und dem Charakter seiner subjectiven Freiheit hervorgeht und diese verwirklicht; man kann eine Verfassung auf verfassungsmäßigem Wege verändern, was aber schon das Dasein einer Verfassung voraussetzt, deren Ausgangspunkt und Element familienhafte und patriarchalische Volkszustände sind; daher kommt auch in der höchsten Form einer vollkommenen Staatsverfassung der patriarchalische Charakter in der Legitimität der monarchischen Gewalt wieder zum Vorschein. Denn der Grund dieser Legitimität ist das Geburts- und Erbrecht, der Fortgang geschieht durch die natürliche Succession nach dem Rechte der Primogenitur, also in dynastischer Erbfolge, ausschließend das Wahlreich und die damit verknüpfte Wahlcapitulation, diese schlechteste aller Institutionen.[1] Man kann auch einem Volke von historischem Charakter und ihm entsprechender Verfassung keine andere, auch keine bessere aufzwingen und a priori geben, was Napoleon in Spanien umsonst versucht hat. Das Verhältniß eines Volks zu seinem Eroberer ist ein ganz anderes, als das zu seinem Fürsten. Der Eroberer ist der Herr, der Fürst ist die ihm angestammte oder angeerbte zugehörige höchste Staatsgewalt. Napoleon sagte zu den Abgeordneten der Stadt Erfurt, die nach der Schlacht bei Jena unter französische Herrschaft gestellt war: «je ne suis pas votre prince, je suis votre maître».[2]

[1] Ebendas. § 279. S. 360 flgd. § 281. S. 366—368. — [2] Ebendas. § 274. Zus. S. 352 u. 353. § 281. Zus. S. 366—369.

Der Monarch ist kein Despot, der nach Willkür herrscht; er ist die letzte Entscheidung des über alle Willkür erhabenen, von keiner subjectiven Stimmung bewegten Staatswillens: in dieser Erhabenheit und Unbewegtheit des Willens besteht der Charakter der Majestät. Der Monarch darf nicht willkürlich handeln, „vielmehr ist er an den concreten Inhalt der Berathungen gebunden und wenn die Constitution gut ist, so hat er oft nicht mehr zu thun als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann." „Es ist bei einer vollendeten Organisation des Staats nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun und um eine natürliche Festigkeit gegen die Leidenschaft. Man fordert daher mit Unrecht objective Eigenschaften an dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist." „In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das subjective «Ich will» hinzuzusetzen hat."[1]

Die Rechte des Monarchen sind 1. das der Begnadigung, d. i. das Recht, einem Verbrecher die Strafe (nicht die Schuld) zu erlassen; 2. das der Erwählung und Entfernung der obersten Rathgeber der Krone, welche die Handlungen des Monarchen vorzubereiten und zu verantworten haben, während die höchste Person selbst, wie es ihrem Begriffe entspricht, über aller Verantwortung steht; 3. das Recht, die durch die gesetzgebende Gewalt berathenen und zu Ende geführten Beschlüsse in die allgemeingültige und öffentliche Form der Gesetze zu erheben durch das königliche „Ich will".[2]

Die Regierungsgewalt, zu der auch die polizeiliche und richterliche gehören, verkörpert sich in dem Stufenreich der Staatsbeamten, welche der König unmittelbar und mittelbar ernennt, deren berathende Collegien sich nach unten verzweigen und ausbreiten, nach oben zusammenlaufen und in der höchsten Spitze vereinigen. Alle Staatsinteressen und -geschäfte sind in dieser Organisation der regierenden Gewalt centralisirt, während die Interessen und Geschäfte der Stände, Corporationen und Gemeinden von diesen selbst verwaltet werden. Daß die öffentlichen Angelegenheiten auf richtige Art centralisirt und decentralisirt sind, dient zur Gesundheit und zum Wohlbefinden

[1] Ebendas. § 279. S. 357—363. § 289. S. 363—366 (bes. S. 363, 365, 366).
[2] Ebendas. §§ 282—286. S. 369—372.

sowohl des Staates als der bürgerlichen Gesellschaft. In Frankreich herrscht die Centralisation, im deutschen Mittelalter war die Decentralisation im Uebergewicht, wodurch Staaten im Staate entstanden.[1]

Es ist eine sehr verbreitete, aber grundfalsche Ansicht, daß in der gesetzgebenden Gewalt „das Volk" vertreten sein müsse, um der fürstlichen und regierenden Gewalt gegenüber seine Interessen zur Sprache und Geltung zu bringen, da doch „das Volk" am besten verstehe, was zu seinem Besten diene, während in Wahrheit gerade derjenige Theil der Bevölkerung, welchen man das Volk zu nennen liebt, am wenigsten weiß, was er will. Und daß die Regierung schon als solche für eine übelgesinnte und volksfeindliche Macht zu halten sei, vor der man auf seiner Hut sein und in der Verfassung Schutz und Wehr finden müsse, sei eine nach Gesinnung und Herkunft pöbelhafte Vorstellung.[2]

Es sei keineswegs der Zweck einer Verfassung, die in der Gesellschaft vorhandenen Gegensätze und Extreme zu stärken und mit politischer Macht auszurüsten; im Gegentheil sei jede vernünftige Verfassung wesentlich ein System der Mitte und der Vermittlung, daher auch die gesetzgebende Gewalt dergestalt zu ordnen und zu gliedern sei, daß die bürgerliche Gesellschaft, (nicht die formlose, sondern) die ständisch geformte mit dem Staat vermittelt werde, und aus ihrem Material, d. h. aus den Ständen die Gestalt der gesetzgebenden Gewalt als der dritten Staatsgewalt hervorgehe. „Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjective Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt." „Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat dadurch in das subjective Bewußtsein des Volks tritt und an demselben Theil zu haben anfängt."[3]

Demnach theilt oder gliedert sich die gesetzgebende Gewalt in die beiden ständischen Elemente, deren eines die Mitte bildet zwischen der fürstlichen Gewalt und der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Volk, das andere aber die Mitte zwischen der Regierungsgewalt und der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Volk. Das erste Element geht hervor aus dem substantiellen Stande der natürlichen Sittlichkeit, der das

[1] Ebendas. §§ 287—297. S. 372—380. — [2] Ebendas. § 301. S. 385 u. 386. — [3] Ebendas. S. 387 u. 388. § 302. Zus. S. 389. Vgl. §§ 303—305. S. 389—391.

Familienleben und den Grundbesitz zu seiner Basis hat, durch sein Vermögen unabhängig vom Staatsvermögen, von der Unsicherheit des Gewerbes, von der Sucht des Gewinns, von der Veränderlichkeit des Besitzes, unabhängig auch von der Gunst sowohl der Regierung als der Menge, sogar sicher gegen die eigene Willkür, denn ihr Besitz besteht in dem unveräußerlichen, mit dem Majorat belasteten Erbgut: es sind gleichsam die Fürsten im Volk, durch die Geburt berufen und berechtigt zur Stütze sowohl des Thrones als der Gesellschaft. Sie vertreten sich selbst; conservativ zu sein, ist ihre Aufgabe und ihr Interesse. Eben darin besteht die Weisheit der Verfassung, die Aufgaben und die Interessen, die politischen und die ständischen wie persönlichen Interessen richtig zu verknüpfen.[1]

Das zweite Element kommt von der beweglichen Seite der bürgerlichen Gesellschaft und geht hervor aus den Ständen der bürgerlichen Arbeit, des Gewerbes, der Industrie, des Handels, der allgemeinen Interessen, aus der Verwaltung der Corporationen, der Gemeinden, der obrigkeitlichen Aemter u. s. f. Aus diesen Kreisen kommen die Abgeordneten, gewählt durch das öffentliche Zutrauen zu ihrem Charakter und ihrer Einsicht, sie sind wegen ihrer specifischen Sachkenntnisse der Regierungsgewalt und den Staatsbeamten vergleichbar, wie die Majoratsherren wegen ihres Erbguts den Fürsten. Die Abgeordneten sind Repräsentanten: sie repräsentiren nicht sich, auch nicht andere, denn sie sind keine Mandatare, auch nicht eine formlose Menge, sondern die wesentlichen Sphären der Gesellschaft und der Arbeit. Wenn die Ausübung des ständischen Geschäfts nicht bezahlt wird, so ist es auch nicht weiter nöthig, durch einen Census die Wählbarkeit einzuschränken.[2]

Was demnach in der gesetzgebenden Gewalt zur Geltung und Vertretung gelangen soll, ist der große Grundbesitz und die großen Interessensphären der bürgerlichen Gesellschaft; die beiden Gebiete sind so verschieden, daß sich die ständische Versammlung in zwei Kammern theilt, wodurch ihre Berathungen bis zur endgültigen Beschlußfassung eine Mehrheit von Instanzen zu durchlaufen haben, was die Ueberstürzung verhindert und die Entscheidung allmählich reif werden läßt.[3]

---

[1] Ebendas. §§ 306 u. 307. S. 392 u. 393. — [2] Ebendas. §§ 308–311. S. 393–398. — [3] Ebendas. §§ 313 u. 314. S. 399.

Da in den ständischen Versammlungen oder Kammern die öffentlichen Angelegenheiten, welche das ganze Volk angehen und interessiren sollen, berathen werden, so ist es nothwendig, daß diese Verhandlungen öffentlich stattfinden; erst dadurch entsteht eine Theilnahme an den öffentlichen Fragen, eine Einsicht in die Zustände des Staats, eine Kenntniß politischer Dinge und Talente und eine Fähigkeit darüber zu urtheilen: kurz es entsteht derjenige Charakter und Reichthum von Vorstellungen, welchen man politische Bildung nennt. „Die Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel." „Erst durch die Bekanntmachung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein anderes ist, was sich jemand zu Hause bei seiner Frau oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidtheit die andere auffrißt."[1]

„Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Princip der subjectiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe." In der öffentlichen Meinung mischt sich das Wesentliche mit dem Unwesentlichen, der gesunde Menschenverstand mit dem nichtigen Geschwätz, die Wahrheit mit endlosem Irrthum, sie ist beides zugleich: höchst achtungswerth und ganz verächtlich. In ihrer Wahrheit redet die Stimme Gottes, weshalb man mit Recht sagt: «vox populi vox Dei», und zugleich der blinde Pöbelwahn, weshalb Goethe mit Recht gesagt habe: „Zuschlagen kann die Masse, da ist sie respectabel, Urtheilen gelingt ihr miserabel". „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen." „Die Unabhängigkeit von ihr ist die erste formelle Bedingung zu etwas

[1] Ebendas. § 315. Zus. S. 400.

Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurtheile machen werde."[1]

Diese Aussprüche Hegels über das Wesen der öffentlichen Meinung und das Verhalten der großen Männer zu ihr sind höchst charakteristisch und bedeutsam. Will man ihre Wahrheit an einem Beispiele aus der jüngsten Zeit vor Augen haben, so vergegenwärtige man sich Bismarcks Persönlichkeit und Schicksale: niemand hat so wie er die öffentliche Meinung und deren Vorurtheile verachtet; niemand hat so wie er die weissagende Stimme der öffentlichen Meinung (vox Dei) verstanden und erfüllt; niemand hat so wie er vorausgewußt und vorhergesagt, daß die öffentliche Meinung ihn selbst „sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und zu einem ihrer Vorurtheile machen werde".[2]

Die öffentliche Meinung in ihrem ganzen Umfange will ungehindert verbreitet sein und fordert darum die Freiheit der Presse. „Preßfreiheit definiren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man will, stehet dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angiebt, zu thun, was man will." Keine Frage daher, daß es einen Mißbrauch der Preßfreiheit giebt, der zu Unrecht und Verbrechen führt, welche öffentlich anzuklagen, zu richten und zu strafen sind. Freilich sind die Verbrechen durch Reden und Schreiben weniger greifbar als die durch äußere Gewaltthaten, weshalb auch die gegen den Mißbrauch der Preßfreiheit gerichteten Strafgesetze schwieriger festzustellen sind. Eines der häufigsten und vulgärsten Preßverbrechen sind die Schmähungen, welche aus dem Gefühle der inneren Ohnmacht und des Neides hervorgehen, welche große Tugenden und Talente stets erwecken. Solche Schmähungen gehören zu den unvermeidlichen Schicksalen: man möge sie auf die Rechnung der Nemesis setzen, wie die Spottlieder der römischen Soldaten hinter dem Triumphwagen des siegreichen Feldherrn.

3. Die Souverainetät gegen Außen. Das äußere Staatsrecht und die Weltgeschichte.

Es giebt in der Welt nichts Höheres als den Staat, dessen absolute Hoheit oder Souverainetät sich in der Person des Monarchen als dieses bestimmte Individuum darstellt. Wie es der Individuen viele giebt,

[1] Ebendas. § 318. Zus. S. 403 u. 404. — [2] Ebendas. § 319. S. 404—407.

so auch der Staaten. Wie die Individuen sich nothwendig auf einander beziehen und gegen einander verhalten müssen, entweder friedlich oder feindlich, so auch die Staaten. Sobald ein Staat in die Lage kommt, seine Unabhängigkeit zu vertheidigen, muß er Krieg führen. Aus Vertheidigungskriegen können Eroberungskriege werden. Im Kriege handelt es sich um Sein und Nichtsein des Staates. Hier zeigt sich der charakteristische Unterschied zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft: diese hat die Pflicht, Leben und Eigenthum ihrer Mitglieder zu schützen und zu *sichern*, der Staat dagegen muß fordern, daß im Kriege die Bürger ihm und für ihn Leben und Eigenthum *aufopfern*. Kriege sind furchtbar, aber sie sind nothwendig, auch sittlich nothwendig, denn sie schützen den Staat vor innerer Verknöcherung und Versumpfung, wie Hegel schon in einer seiner frühesten Schriften, den „wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", erklärt hatte. Er führt seine Worte an, ohne die Schrift zu nennen.[1] Es ist gut, daß die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Güter dieser Welt nicht bloß gesagt, sondern erlebt und erfahren wird; daß man am eigenen Leibe erfährt, wie es niedere und höhere Dinge giebt und jene diesen aufzuopfern sind. Dies geschieht im Kriege, nur in ihm. „Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen." Treffend gesagt und erlebt! Viele Jahre vorher hatte Hegel die Bekanntschaft der „blanken Säbel" gemacht und sein Bißchen Habe durch Plünderung völlig verloren, aber er hatte dem Eroberer nicht geflucht, sondern einem Freunde geschrieben: „Ich habe die Weltseele reiten sehen".

Daß Kriege Heilmittel sein können, zeigt sich auch darin, daß sie zur Ablenkung innerer Gefahren gesucht werden und daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Das größte Beispiel einer politischen Regeneration nach einem unglücklichen Kriege, welches Hegel nicht genannt hat, ist Preußen in den Jahren 1807—1815."[2]

---

[1] Ebendas. §§ 321—324. S. 408—413. (S. 411.) Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 280. — [2] Hegel. VIII. § 324. S. 411.

Die Aufopferung für den Staat setzt die Tugend der Tapferkeit voraus, nicht den Muth des Thieres oder des Räubers, auch nicht die ritterliche Tapferkeit, welche die persönliche ist, sondern die politische, die sich in einem Stande der Tapferkeit verkörpert, d. i. das stehende Heer, in welchem jeder Bürger zu dienen hat. „Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur Eines unter Vielen ausmacht. Nicht der persönliche Muth, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige." „Diese Gestalt enthält daher gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Raisonnirens, Abwesenheit des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen." „Das Princip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, dieses Princip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere verwandelt." [1]

Aus der wechselseitigen Beziehung selbständiger Staaten entwickeln sich gewisse Rechtsverhältnisse, die man das äußere Staatsrecht oder das Völkerrecht nennt, deren Geltung aber, wie die Geltung aller internationalen Verträge oder Tractate, nur so lange besteht, als die betheiligten Staaten wollen, also immer den Charakter der Forderung oder des Sollens behält, da kein rechtsprechender Prätor vorhanden ist, der den Streit entscheidet. Es ist zu fordern, daß die selbständigen Staaten jeder die souveraine Individualität des anderen achtet und anerkennt, woraus folgt, daß keiner in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates sich einmischen darf, d. h. soll. Kant hat in seinem philosophischen Entwurf vom ewigen Frieden (1795) den Vorschlag gemacht, daß ein beständiger Staatencongreß oder Völkerföderation durch Schiedsgerichte alle Völkerstreitigkeiten entscheiden soll, um auf diesem Wege die Kriege zu verhindern und den ewigen Weltfrieden zu ermöglichen. Dabei aber ist und bleibt die Einstimmung aller stets die fragliche und problematische Voraussetzung. [2]

---

[1] Ebendas. §§ 325—328. S. 413—415. — [2] Ebendas. §§ 330—333. S. 416 bis 419.

Die Streitigkeiten der Völker werden durch Kriege entschieden, die aber, da die gegenseitige Anerkennung vorausgeht und auch im Kriege fortdauert, nicht auf barbarische und grausame, sondern auf völkerrechtliche und menschliche Art zu führen sind: die bewaffnete Macht bekriegt die bewaffnete Macht, nicht Privatpersonen und waffenlose Bürger.[1] — „Das Verhältniß von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist."[2] Das Forum aber, welches dieser Prätor hat, ist die Weltgeschichte: sie ist das Weltgericht, welches das Recht und die Schicksale der Völker entscheidet. Und was ist der Sinn und Zweck der Weltgeschichte? Dies ist die Frage, welche die Philosophie der Geschichte zu beantworten die Aufgabe hat.

Dreiunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Geschichte. A. Einleitung.

I. Aufgabe und Thema.

1. Die Geschichtschreibung.

Das Wort Geschichte bedeutet sowohl die großen Thaten der Menschheit als auch deren Erzählung und Darstellung; es bedeutet sowohl Geschichte (res gestas) als Geschichtschreibung (historiam rerum gestarum). Ohne Geschichtschreibung giebt es keine Geschichte. Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtschreibung: die ursprüngliche, die reflectirte und die philosophische. Ursprüngliche Geschichtschreiber sind diejenigen, welche die von ihnen erlebte Geschichte, die großen Begebenheiten ihres Zeitalters oder, wenn sie große Staatsmänner und Feldherren sind, die von ihnen selbst vollbrachten Thaten darstellen. Solche Geschichtschreiber sind Herodot, der Vater der Geschichte, Thukydides, Xenophon in seiner Anabasis; Cäsars Commentare sind das einfache Meisterwerk eines großen Geistes; Guicciardinis Zeitgeschichte Italiens, in der neueren Zeit die zeitgeschichtlichen Memoiren, namentlich die französischen, wie die des Cardinals von Retz (die Geschichte der Fronde) und Friedrichs des Großen histoire de mon temps.[3]

---

[1] Ebendas. §§ 334—339. S. 419—427. — [2] Ebendas. § 340. C. Die Weltgeschichte. §§ 341—360. S. 428—432. — [3] Hegel. Bd. IX. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. (S. 1—547.) S. 2—6. Vgl. S. 75 u. 76. Vgl. S. 199.

Die reflectirte Geschichtschreibung gründet sich auf vorhandene Geschichtswerke, woraus für irgend einen bestimmten subjectiven Zweck historische Schriften verfaßt, d. h. compilirt werden. Dieser Zweck ist ein vierfacher: entweder man hat den Zweck, die allgemeine Geschichte eines Volks oder einer Zeit zu schreiben, wie z. B. Livius und Diodorus von Sicilien die römische Geschichte geschrieben haben, Johannes von Müller seine Schweizergeschichte; oder der Zweck ist pragmatisch und soll z. B. der politischen oder moralischen Belehrung dienen; oder der Zweck ist kritisch, man schreibt Geschichte, um den Werth und Wahrheitsgehalt vorhandener Geschichtswerke zu prüfen und festzustellen; oder endlich es handelt sich um gewisse Seiten und Richtungen der menschlichen Cultur, die in ihrer Allgemeinheit für sich dargestellt sein wollen, wie Kunstgeschichte, Religionsgeschichte, Rechtsgeschichte u. s. f. Hegel nennt diese vierte Art der reflectirten Geschichtschreibung „Begriffsgeschichte". Da man solche Zweige der Geistesbildung nicht darstellen kann, ohne den ganzen Baum und Zusammenhang der Cultur, den Standpunkt und die Stufe des Weltgeistes zu kennen und gleichsam mitdarzustellen, so grenzt diese letzte Art der reflectirten Geschichtschreibung schon an die philosophische und bildet den Uebergang zu dieser.

Wie subjectiv und dem Geiste der beschriebenen Zeit fremd sich der reflectirte Geschichtschreiber verhält, merkt man sogleich, wenn man z. B. den Livius mit dem Polybius und Joh. v. Müller mit dem alten Chronisten Tschudy vergleicht. Livius läßt die alten Könige Roms, die Consuln und Heerführer Reden halten, wie sie einem gewandten Advocaten der livianischen Zeit zukommen. Johannes von Müller habe seiner Geschichte in dem Bestreben, den Zeiten, die er beschreibt, treu in seiner Schilderung zu sein, ein hölzernes, hohlfeierliches, pedantisches Aussehen gegeben. Man liest in dem alten Tschudy dergleichen viel lieber: alles ist naiver und natürlicher, als in einer solchen bloß gemachten affectirten Alterthümlichkeit. — Was aber die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung zum Zweck der politischen und moralischen Belehrung betrifft, so ist dieselbe im Grunde ganz unnütz, weil sie ihren Zweck nicht erfüllt. „Man verweist Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung und Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt

haben.“ — Hegel hat die kritische Geschichtschreibung, deren Hauptrepräsentant damals B. G. Niebuhr in Ansehung der römischen Geschichte war, nie recht zu würdigen gewußt und sich ablehnend dazu verhalten; sie erschien ihm als „Geschichte der Geschichte“, wie er ja auch die kritische Philosophie, deren Begründer und Hauptrepräsentant Kant war, im Grunde für eine Ungereimtheit ansah, da sie das Erkennen des Erkennens sein wollte.[1]

2. Der Endzweck und die Mittel. Die geschichtlichen Menschen.

Die denkende Betrachtung der Weltgeschichte sieht in ihr einen vernünftigen auszuführenden und ausgeführten Weltplan, eine Offenbarung Gottes in der Gestalt des Weltgeistes, der sich in der Menschheit und ihren Völkern entwickelt. Die Philosophie der Weltgeschichte ist in diesem Sinn eine Theodicee. Darum sind es folgende Fragen, welche die Philosophie der Geschichte zu beantworten und aufzulösen hat: 1. Welches ist der Zweck und Endzweck der Weltgeschichte? 2. Welches sind die Mittel, wodurch sich dieser Zweck verwirklicht, und worin besteht die objective Gestaltung desselben? 3. Welches ist der Gang der Weltgeschichte?

Um diese Fragen sogleich in der Kürze zu beantworten: so ist 1. der Endzweck der Weltgeschichte die menschliche Freiheit, nicht bloß als Zustand, sondern als Wissen von sich selbst oder als Bewußtsein; 2. die Mittel, wodurch dieser Zweck verwirklicht und erreicht wird, sind das ganze Getriebe der menschlichen Thätigkeiten, Bedürfnisse, Motive und Leidenschaften, die objective Gestalt der Freiheit ist der Staat; 3. der Gang des Weltgeistes ist der Entwicklungs- oder Stufengang der Menschheit, und diese Stufen sind die welthistorischen Völker.[2]

Das Wesen der Materie besteht in der Schwere, das des Geistes in der Freiheit. Die Materie hat ihr Centrum außer sich, weshalb sie auch beständig außer sich ist und nach außen gravitirt. Könnte sie ihr Centrum je erreichen, so wäre sie nicht mehr außer sich, sondern bei sich, in sich und für sich: dann würde sie aufhören, Materie zu sein. In diesem Beisich- und Insichsein besteht die Freiheit und in ihr das Wesen des Geistes. Es ist aber nicht genug, daß der Geist frei ist, er muß auch wissen, daß er es ist: er muß werden, was er an sich ist, und da alles Werden des Geistes in seiner Thätigkeit besteht, so

[1] Ebendas. S. 6—11. — [2] Ebendas. S. 11—22.

muß der Geist sich zu dem machen, was er an sich ist, seine Freiheit muß deshalb sein Werk, seine That, der Gegenstand seines Bewußtseins werden, dieser Gegenstand ist auch sein Werk, er muß seine Freiheit objectiv gestalten, als öffentlichen Zustand, d. h. als Staat herausarbeiten und anschauen. Auf diesem Wege allein kann das Bewußtsein seiner Freiheit entstehen und fortschreiten: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Diesen Satz hat Hegel unter sein Bild geschrieben, er kennzeichnet seine Lehre. „Die Orientalen haben nur gewußt, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt aber, daß Einige frei sind; daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Eintheilung der Weltgeschichte."[1]

Alle Mittel, wodurch die großen Zwecke der Welt, auch die Endzwecke der Menschheit, verwirklicht werden, bestehen in den menschlichen Thätigkeiten, Bedürfnissen, Interessen und Leidenschaften; nichts geschieht in der Menschenwelt, ohne daß die thätigen Individuen mit ihren particularen Zwecken dabei betheiligt und interessirt sind, nichts kommt ohne Interesse zu Stande, nichts Großes ohne Leidenschaft, niemals geschieht das Gute bloß um des Guten willen. „So etwas Leeres wie das hat in der lebendigen Wirklichkeit keinen Platz". „Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Thätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen, und dieser ist, nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen." Der Endzweck ist die Freiheit als Zustand und Gegenstand, der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit; die Mittel sind das Heer aller in der menschlichen Natur begründeten egoistischen Motive: diese Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit macht den Charakter der Weltgeschichte; die Idee der Freiheit und das bunte Gewirr der menschlichen Leidenschaften sind gleichsam jene der Zettel, diese der Einschlag in dem ausgebreiteten Teppich der Weltgeschichte.[2]

Wenn ein Individuum in der Stille lebt, sich befriedigt und sein Dasein genießt, so lebt es glücklich. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Was man ein glückliches Leben nennt, ist in der Weltgeschichte ein leeres Blatt; denn ihr Weg geht durch die Gegen-

---

[1] Ebendas. S. 22–24. — [2] Ebendas. S. 25–34. Insbes. S. 30.

säße und Kämpfe der menschlichen Leidenschaften. Die Größe der Leidenschaft besteht nicht bloß in der Intensität oder Stärke, wodurch sie um sich greift und die Welt mit sich fortreißt, sondern zugleich in der Größe des Zwecks, der sie erfüllt und inspirirt. Diejenigen Individuen, deren particulare Zwecke zugleich die zeitgemäßen und großen Zwecke der Welt sind, heben sich vor allen anderen hervor als die geschichtlichen Menschen, als die welthistorischen Personen, ohne deren Leidenschaften nie etwas Großes in der Welt geschehen ist und geschehen kann. Ihre großen Zwecke sind darum nicht weniger auch particular, selbstisch, egoistisch. In diesen Personen sind ihre geschichtliche Größe und ihre natürliche Individualität untrennbar eines; sie machen in dem Fortschritt der Weltgeschichte den Durchbruch, sie begründen eine neue Zeit und sind darum Heroen, wie jene vorgeschichtlichen Heroen, welche Staaten gegründet haben. „Das sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene particulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, „die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Thaten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen“.[1]

Die großen Menschen wissen, was an der Zeit ist, sie sind praktische und politische Menschen, die ihre Existenz, Stellung und Ehre immer wieder erkämpfen und ihren Feinden abringen müssen, welche die Rechte der alten untergehenden Zeit vertheidigen. Auf diesem Wege ist Cäsar der individuelle Gewalthaber geworden, als in Rom die Alleinherrschaft an der Zeit war. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Alexander ist jung gestorben, Cäsar ist ermordet, Napoleon nach St. Helena transportirt worden. Daß die großen Menschen nicht glücklich gewesen sind, ist der schauderhafte Trost, dessen der Neid bedarf und sich erfreut. „Der freie Mensch ist nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, daß es ist.“[2]

Das vorzüglichste Mittel und Werkzeug des Weltgeistes sind die welthistorischen Individuen, deren Erleuchtung und richtige

[1] Ebendas. S. 34—38. — [2] Ebendas. S. 38 u. 39.

Schätzung eines der uns schon bekannten hegelschen Lieblingsthemata ist, dem wir nun auch an dieser Stelle begegnen. Der Philosoph verwirft die grundschiefe schulmeisterliche Ansicht, nach welcher die großen Männer, weil sie eroberungssüchtig, ruhmsüchtig u. s. f. waren, getadelt und abschätzig behandelt werden. „Welcher Schulmeister hat von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar nicht vordemonstrirt, daß diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben und daher unmoralische Menschen gewesen seien? Woraus sogleich folgt, daß er, der Schulmeister, ein vortrefflicherer Mensch sei als jener, weil er solche Leidenschaften nicht besitze und den Beweis dadurch gebe, daß er Asien nicht erobert, den Darius und Porus nicht besiege, sondern freilich wohl lebe, aber auch leben lasse." Diese Leute verhalten sich zu den großen Männern der Welt, wie im Homer der Thersites zu den Königen, wofür ihm dort die richtige Strafe zu Theil wird. „Man kann auch eine Schadenfreude am Schicksal des Thersitismus haben."[1]

Aus dem Kampf der Leidenschaften und particularen Interessen geht die Idee hervor, rein und unabhängig von allen Particularitäten. „Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begiebt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrunde." „Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." Eben darin besteht die List der Vernunft, wie Hegel schon in seiner Logik dargethan hatte.[2]

Der Inbegriff aller Mittel ist die Vereinigung der menschlichen Thätigkeiten zu einem geordneten Ganzen, dem Staate, welchen Hegel hier als „das Material" bezeichnet, d. h. den Stoff, den die Weltgeschichte zu entwickeln und zu gestalten hat. Diese Gestaltung des Staats ist die Verfassung, die mit dem patriarchalischen Königthum beginnt und durch die Demokratie und Aristokratie zur freien Monarchie oder zur Repräsentativverfassung fortschreitet. „Der Staat", sagt Hegel, „ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist", ein Wort, welches an Hobbes erinnert, welcher den Staat den sterblichen Gott genannt hat, freilich nicht den Verfassungsstaat, sondern die fürstliche Gewalt ohne Einschränkung. Nach Hegel ist das Subject des

[1] Ebendas. S. 39—41. Vgl. Phänomenologie. Werke. II. S. 484—486. Rechtsphilosophie. Werke. VIII. § 124. S. 163. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. IX. S. 411. — [2] Hegel. Bd. IX. S. 41. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXI. S. 551.

Staats eine Volksindividualität im ganzen Umfange ihrer Natur und ihres Wesens, worin Verfassung, Gesetze und Sitten, Religion, Kunst und Wissenschaft ein Ganzes, eine lebendige Einheit ausmachen. „Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigenthum, die Geschichte dieses Staats, ihre Thaten und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus. „Es ist diese geistige Gesammtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an, jeder Einzelne ist der Sohn seines Volks und zugleich der Sohn seiner Zeit, keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben, er ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht."[1]

3. Der Gang der Weltgeschichte.

Wo noch keine bewußte, erinnerte, dargestellte und geschriebene Geschichte ist, da ist noch keine Geschichte. Unermeßlich sind die vorgeschichtlichen Perioden der Entstehung und Verzweigung sowohl der Völker als der Sprachen. Und nicht bloß die Entstehung, auch die grammatisch vollkommenste und reichste Ausbildung einer Sprache, wie die des Sanskrit, ist vorgeschichtlich und liegt jenseits der Civilisation, während mit dem Fortschritt der Civilisation und des Verkehrs „dieser Formenreichthum verloren geht, die Sprache sich abschleift, ärmer und ungebildeter wird".[2]

Die Verwirklichung der Freiheit geschieht im Staat, nur in ihm und seiner Verfassung, sie geschieht nicht in den Sprachformen, sondern in der Staatsformen; das Bewußtsein der Freiheit setzt deshalb den Staat und seine Ausbildung voraus. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und beschreibt daher eine Entwicklung, deren Stufen die welthistorischen Völker sind. Dieser Stufengang hat seine Epochen. Wenn ein Volk den Zustand der Freiheit, den es durch seine Thaten hervorgebracht hat, erkennt und durchschaut, so steht es auf seiner Höhe und neigt sich zum Untergange, „das Höchste für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dies muß und wird es auch voll-

[1] Hegel. Werke. IX. S. 47—65. — [2] Ebendas. S. 66—79.

bringen; aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und das Hervortreten eines andern Geistes, eines andern welthistorischen Volkes, einer anderen Epoche der Weltgeschichte."[1] Die Veränderung, welche Untergang ist, ist zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens, so daß auch in der Weltgeschichte aus dem Leben Tod und aus dem Tode Leben hervorgeht. „Es ist dies ein großer Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten, allgemeiner bekannt ist aber das Bild des Phönix von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, sodaß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht."[2]

Um aber nicht in Bildern zu sprechen, sondern die Sache logisch zu fassen, wie sie Hegel schon in den Anfängen seiner Phänomenologie dargethan hat, so sind die niederen Stufen des Weltgeistes nicht bloß vergangen, sondern sie sind in den höheren aufgehoben, d. h. zugleich erhalten und verklärt. „Es ist das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Uebergangs zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als Eines verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum: ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkte liegt die innere, die Begriffs-Nothwendigkeit der Veränderung. Das ist die Seele, das Ausgezeichnete in dem philosophischen Auffassen der Geschichte."[3]

II. Die geographische Grundlage der Weltgeschichte.

1. Die alte und die neue Welt.

Es ist schon in der Naturphilosophie, als „der geologische Organismus" darzustellen war, von der Vertheilung von Meer und Land, von dem Bau und der Gliederung der Erdtheile und dem Unterschiede zwischen der alten und neuen Welt die Rede gewesen.[4] Die neue Welt hat die historische Bedeutung, von der alten colonisirt zu sein: Nordamerika durch Gründung von seiten der Engländer, Südamerika durch Eroberung von seiten der Spanier; die nordamerikanischen Staaten nach ihrem siegreichen Unabhängigkeitskriege bilden eine verfassungsmäßige Union

[1] Ebendas. S. 79—89. — [2] Ebendas. S. 90. — [3] Ebendas. S. 90—98. (S. 97.) Ueber den Begriff des Aufhebens in der Phänomenologie vgl. oben Buch II. Cap. VI. S. 309 flgd. — [4] Vgl. ebendas. Cap. XXV. S. 609—611.

von republikanischem Charakter, die südamerikanischen Republiken sind auf Militärgewalt gegründet und fortwährenden Schwankungen unterworfen.

Die großen Unterschiede der geologischen Bildung sind 1. das wasserlose Hochland mit seinen Steppen und Ebenen, 2. die Strom- und Thalebenen und 3. das Ufer- und Küstenland. Der Typus des eigentlichen, inneren Afrikas, des dunklen Erdtheils, südlich von der Sahara, ist gediegenes Hochland; in Asien herrscht der Gegensatz zwischen Hochland, (Mittelhochasien) und den großen Strom- und Thalebenen, (China, Indien, Mesopotamien u. s. f.), in Europa sind diese Gegensätze durch Uebergänge vermittelt und vermischt.

2. Die Mittelmeer-Länder.

Die Erdtheile und Völker der alten Welt sind um das mittelländische Meer gruppirt, welches ihre Mitte und gleichsam ihr Forum bildet: das vordere Asien, das nördliche Afrika und Aegypten, das südliche Europa. Meere und Ströme vereinigen, nur Gebirge trennen. „Nur dadurch, daß es Meer ist, hat das mittelländische Meer Mittelpunkt zu sein vermocht. Für die drei Welttheile ist also das Mittelmeer das vereinende und der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Griechenland liegt hier, der Lichtpunkt in der Geschichte, dann in Syrien ist Jerusalem der Mittelpunkt des Judenthums und des Christenthums, südlich davon liegt Mekka und Medina, der Ursitz des muselmännischen Glaubens, gegen Westen liegt Delphi, Athen, und westlicher noch Rom, dann liegen noch am mittelländischen Meer Alexandria und Carthago. Das Mittelmeer ist so das Herz der alten Welt, denn es ist das Bedingende und Belebende desselben. Ohne dasselbe ließ sich die Weltgeschichte nicht vorstellen, sie wäre wie das alte Rom oder Athen ohne das Forum, wo alles zusammenkam."[1]

3. Das Herz Europas.

Der erste Theil ist das südliche Europa. In Griechenland und Italien ist lange das Theater der Weltgeschichte gewesen. Der zweite Theil ist das Herz Europas, welches Cäsar, Gallien erobernd, aufschloß. In diesem Mittelpunkte Europas sind Frankreich, Deutschland und England die Hauptländer. Den dritten Theil endlich bilden die nordöstlichen Staaten Europas: Polen, Rußland und die slavischen Reiche; sie kommen erst spät in die Reihe der geschichtlichen Staaten und bilden und unterhalten beständig den Zusammenhang mit Asien.[2]

---

[1] Hegel. IX. S. 98—109. — [2] Ebendas. S. 123—127.

Warum, so müssen wir fragen, sind die skandinavischen Reiche, Dänemark, Schweden und Norwegen, nicht genannt, da doch die europäische Geschichte ohne Gustav Adolf und Karl XII. nicht gedacht werden kann?

III. Eintheilung.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zur allgemeinen und zur subjectiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien, die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie.[1]

Die Stufen der Weltgeschichte sind demnach die orientalische, die griechische, die römische und die germanische Welt, die schon am Schlusse der Rechtsphilosophie als solche bezeichnet waren.[2]

Hegel hat diese Stufen mit den menschlichen Lebensaltern verglichen, so daß die orientalische Welt das Kindes- und Knabenalter, die griechische das Jünglingsalter, die römische das Mannesalter und die germanische das Greisenalter nicht im Sinne der Schwäche, sondern im christlichen Geiste der Versöhnung darstellen soll.[3] Solche Vergleichungen werden besser nicht gemacht, weil sie zu weit und unbestimmt sind, um treffend und anschaulich zu sein, daher sind sie mißverständlich und werden mißverstanden.

Vierunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Geschichte. B. Die orientalische Welt.

I. China.[4]

1. Das patriarchalische Princip.

Von jenen Vergleichungen zwischen dem Stufengange der Weltgeschichte und den menschlichen Lebensaltern ist die erste die richtigste.

[1] Ebendas. S. 127 u. 128. — [2] Bd. VIII. C. Die Weltgeschichte. §§ 341—360. S. 423—432. — [3] Bd. IX. S. 129—135. — [4] Ebendas. I. Abschnitt. China.

Die Chinesen, welche das größte Reich der Welt bevölkern, repräsentiren wirklich das Kindesalter der Menschheit und sind auf dieser Stufe durch die Jahrtausende hindurch stehen geblieben. Sie sind und fühlen sich als eine große Familie, in deren Mittelpunkt, um den sich alles dreht, von dem alles ausgeht und abhängt, als patriarchalischer Herrscher der Kaiser steht, vor dem alle gleich sind, nämlich gleich unmündig, der das weite Reich durch die Hierarchie seiner Beamten (Civil- und Kriegsmandarinen) leitet und selbst als Zauberer dem Himmel und den Genien Gesetze vorschreibt. Diese Genien haben in Peking, der Hauptstadt des Reiches, viele Tempel und Tempeldiener, die Bonzen, welche Wahrsager sind und Zauberei treiben.

Auch die moralischen Gesetze sind hier Staatsgesetze, wie man ja auch den Kindern befiehlt, daß sie gewisse Gesinnungen haben und hegen sollen. Die herrschende und typische Tugend ist die Familienpietät: die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, insbesondere auch vor der Mutter. Die Verdienste des Sohnes werden dem Vater zugeschrieben und kommen diesem zu gut, die Familienpflichten und Tugenden sind vorzugsweise von unten nach oben gerichtet, d. h. von den Kindern gegen die Eltern. — Wie die Strafen der Kinder, haben auch die der Chinesen den Charakter der Züchtigungen, die auf Besserung hinwirken und auch körperlich vollstreckt werden, denn es fehlt im Wesen des Volkes durchaus das Moment der subjectiven Freiheit, der persönlichen Geltung, der Ehre; daher rührt die Verworfenheit und Immoralität der Chinesen im Verkehr, wo sie sich den Ruf erworben haben, die schlimmsten Betrüger zu sein.

2. Ton- und Schriftsprache. Die Grundbücher.

Wie die Sprache der Kinder, so ist die der Chinesen einfach, sie besteht aus lauter einsilbigen, leicht auszusprechenden Wörtern, die nebeneinander gestellt werden, ohne alle Veränderung und Flexion. Dies ist ihre Ton- oder Lautsprache. Da die Menge dieser Wörter nicht beträchtlich ist, so sind dieselben Wörter vieldeutig, wie z. B. das Wort Po elf Bedeutungen hat, die nur aus dem Zusammenhang, d. h. den benachbarten Wörtern und der Art der Betonung erkennbar oder verständlich sind. Die Lautsprache ist nicht analysirt in die einfachsten Laute: sie haben kein Alphabet. Neben der Tonsprache existirt

---

S. 141—169. Da das mündliche Räsonnement Hegels vielfach durcheinander, auch ins Anekdotische geht und sich wiederholt, so gebe ich den wesentlichen Inhalt.

die Schriftsprache, deren Zeichen unmittelbar die Vorstellungen selbst ausdrücken und wohl aus einer Art Bilderschrift als ihrer Urform hervorgegangen sind. Mit der Erfindung einer solchen Weltschrift (Pasigraphie) hat sich Leibniz getragen.[1] Da nun die verschiedenen Vorstellungen und Bedeutungen zwar nicht in der Lautsprache unterschieden sind, wohl aber in der Schriftsprache unterschieden werden müssen, so giebt es weit mehr solcher Charaktere als Wörter, man zählt 80—90000.

Die drei Grundbücher der Chinesen sind der Schu-king, der Y-king und der Schi-king; das erste dieser Bücher enthält die alte Reichsgeschichte und die genaue Aufzeichnung der kaiserlichen Befehle, das zweite enthält die Grundlage der chinesischen Meditation und Philosophie, das dritte die Sammlung der ältesten Lieder verschiedenster Art. Dazu kommt der Li-king, worin die Gebräuche und das Ceremoniell beschrieben sind, nebst dem Yo-king, einem Anhange, der die Musik behandelt, endlich der Tschun-tsin, die Chronik des Staates Lu, wo Confucius auftrat.

3. Die chinesische Geschichte.

Die chinesische Historie zählt Facta her ohne allen inneren Zusammenhang und ohne alles Urtheil, ebenso verhält sich ihre Rechtswissenschaft zu den Gesetzen und ihre Moral zu den Pflichten. Im 29. Jahrhundert vor Christus (nach unserer Zeitrechnung) habe Fu-hi (Foh-hi) gelebt, der Begründer aller Anfänge der chinesischen Gesittung, viele Kriege sind mit den mongolischen und tatarischen Völkern geführt worden, gegen die Einfälle der letzteren habe Schi-hoangti im 3. Jahrhundert vor Christus die lange Mauer, das größte Bauwerk der Welt, errichtet; mit den Kriegen haben die Dynastien gewechselt, seit dem Jahre 1644 herrscht die 22te aus dem tungusischen (turanischen) Stamm der Mandschu. Es ist das Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu werden; diesem Schicksal wird auch China einmal sich fügen müssen.[2] Diese Worte Hegels wollen sich, wie es scheint, im zwanzigsten Jahrhundert erfüllen, nachdem in China schon die sogenannte Politik „der offenen Thür" begonnen hat.

Der Y-king ist das Buch der Schicksale und handelt vom Entstehen und Vergehen. „In diesem Buche finden sich die ganz abstracten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XXIX. S. 678 flgd. — [2] Hegel. IX. S. 174.

der Chinesen in denselben Grundgedanken, wie die pythagoräische Lehre auszugehen."[1] Diese Vergleichung hat Hegel in seiner Darstellung der „chinesischen Philosophie" näher auszuführen gesucht.[2] Nicht als Vergleichung, sondern als völlige Uebereinstimmung zwischen der chinesischen Religion und der pythagoreischen Philosophie hat August Gladisch dieses Thema in mehreren Schriften behandelt, gestützt auf die Schriften Abel Rémusats, des größten zeitgenössischen Kenners der chinesischen Sprache und Litteratur.[3]

4. Lao-tse. Confucius. Fo.

Das sechste vorchristliche Jahrhundert, im ganzen Umfange seiner Culturvölker von reformatorischen Impulsen bewegt, darin dem sechszehnten Jahrhundert der christlichen Welt vergleichbar, hat in Indien den Buddha erweckt, der unter dem Namen Fo (Foe) der Stifter einer neuen Religion auch in China werden sollte. In China selbst erscheinen in diesem Jahrhundert im Staate Lu (Schan-tung) zwei Männer von tiefer und fortwirkender Bedeutung auf dem Gebiete der Religion und Philosophie: Lao-tse und Confucius, die sich gegenseitig kennen gelernt und mit einander übereingestimmt haben. Lao-tse hat den Tao-te-king verfaßt, d. i. die Lehre vom Tao, welches Wort das Princip und den Ursprung aller Dinge bedeutet, den Sinn und Zweck der Welt, was die Griechen als Logos bezeichnen. Confucius war kein speculativer Denker, kein Neuerer, sondern, wie er sich selbst nennt, ein Ueberlieferer, er war ein Moralphilosoph, der in seinen Werken die im Patriarchalismus und im Familienleben enthaltenen sittlichen Nothwendigkeiten, Tugenden und Pflichten hervorgehoben und erleuchtet hat; daher konnte dem Wesen des chinesischen Volkes kein Philosoph gemäßer sein als Confucius. Er hat die Tempel verdient, die ihm seine Nachwelt errichtet hat.

II. Indien.[4]

1. Die Unterschiede der Kasten.

Wenn das Princip der freien Subjectivität zur Herrschaft und dadurch zum Bewußtsein seiner selbst gelangen soll, was ja nach Hegel das Thema der Weltgeschichte ist, so muß über die alles beherrschende

[1] Ebendas. S. 168. — [2] Werke. Bd. XIII. S. 137—141. — [3] Aug. Gladisch. 1) Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte. I. Abth. Die Pythagoräer und die alten Chinesen. (Posen 1844.) 2) Die Religion und die Philosophie. (Breslau 1852.) S. 5—23. — [4] Hegel. Bd. IX. S. 169—208.

Einheit in dem patriarchalisch organisirten China hinausgeschritten und die Besonderheit geltend gemacht werden, zunächst noch keineswegs die freie Besonderheit, sondern die starre, durch die Natur bestimmte und gefesselte: es ist nicht der Stand der Arbeit und Beschäftigung, welchen der freie Mensch sich wählt, sondern der angeborene und angeerbte Stand oder die Kaste. Die vier indischen Kasten sind: die Brahmanen der Stand der Priester, die Kshatriyas der Stand der Krieger, die Waisyas der Stand der Arbeiter (Ackerbau, Industrie, Handel) und die Sudras der Stand der Dienenden. Was die Geburt geschieden hat, soll die Willkür nicht zusammenbringen. Obwohl die Heirathen zwischen den Kasten nicht sein sollen, so geschehen sie doch, woraus Mischlingskasten hervorgehen, deren niedrigste und verworfenste die Chandalas sind, denen die unreinsten Dienste obliegen. Die indische Mythologie läßt diese Kasten aus den Gliedern des Gottes Brahma entstehen: aus dem Munde die Priester, aus den Armen die Krieger, aus der Hüfte die Arbeiter, aus den Füßen die dienende Classe. Mit dem ersten Freiwerden der Besonderheit, welche in den indischen Kasten zu Tage tritt, ist durch die Unterworfenheit der niederen zugleich die entwürdigendste Knechtschaft und schlimmste Art der Tyrannei verbunden. Wo aber der menschliche Verkehr durch solche unübersteigliche Schranken zerklüftet ist, da giebt es keine menschliche Gesellschaft, also auch keinen Staat, denn die Gesellschaft ist das Material, aus dem sich der Staat formt; also auch keine Geschichte, denn der Staat ist recht eigentlich das Subject, welches sich in der Geschichte entwickelt. Die Inder sind ein Volk, aber kein Staat; darum fehlt ihnen auch alles verständige Zeit- und Weltbewußtsein. „Weil die Inder keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Thaten (res gestae), d. i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande.“ [1]

2. Der indische Idealismus und Pantheismus.

Die wirkliche Welt erscheint ihnen als eine Welt der Täuschung und des Scheins (Maja), als ein Traum ohne allen inneren Bestand, in welchem alle Gestalten zerfließen und verschweben, eine in die andere übergeht, wie man es im träumenden Schlafe erlebt, und im Grunde Alles Eines ist. Dieses All-Eine ist der Gipfel ihrer Religion und Weisheit: das Brahma, das reine absolute Sein ohne alle Sinnlichkeit,

[1] Ebendas. S. 199. Vgl. oben S. 739.

Mannichfaltigkeit und Vielheit, in der Einheit mit welchem der höchste Zustand der Seligkeit und Gottwerdung besteht. In der Weisheit der Brahmanen, die als Kaste die Vedas, diese Ur- und Grundbücher der Inder, lesen müssen und allein lesen dürfen, ist dieser Zustand vorhanden, sie sind die gegenwärtigen Götter, wogegen die Nichtbrahmanen diesen Zustand nur auf dem Wege der Yoga, d. i. der Sammlung und Abtödtung aller Weltlichkeit in einer langen Stufenleiter sinnlosester ascetischer Qualen erreichen können. Mit dieser Grundanschauung von der Nichtigkeit und dem Unwerthe des Daseins hängt die Lebensverachtung und freiwillige Tödtung zusammen, die sich in den indischen Sitten förmlich ausgeprägt hat und darin zeigt, daß sich die Frauen mit der Leiche des Mannes verbrennen, und in Orissa am bengalischen Meer die Leute massenweise sich unter den Götterwagen, der das Bild Wischnus trägt, werfen, um sich zermalmen zu lassen.

Gewohnte Lebensverachtung führt zur Selbstverachtung, Wegwerfung und Verworfenheit, daher die zügellosen Laster und Ausschweifungen, die sich im Leben der Inder, auch in dem der Brahmanen, selbst im Cultus vorfinden. Man tödtet kein Thier und gründet Hospitale für alte Affen und Kühe, während man arme und kranke Menschen ohne Mitleid umkommen läßt.[1]

Die Lehre vom Brahm als dem All-Einen ist Pantheismus, die Lehre von der Maja, nach welcher die Welt, die wir vorstellen, eine bloße Schein- und Traumwelt ist, nichts anderes enthaltend als unsere subjectiven Einbildungen, ist Idealismus. Darum nennt Hegel den Standpunkt des indischen Bewußtseins „den Idealismus des Daseins", auch „den Pantheismus der Einbildungskraft". „Man kann sagen: es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen. Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjects, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst."[2]

Im Gegensatze zu China, wo durchgängig die nüchternste Prosa herrscht, ist Indien das Land der Empfindung und Phantasie, das Wunderland, welches alle Schätze der Natur und Welt in sich schließt. Sprache und Dichtung sind Werke der Phantasie. Aus dem Geiste der arischen Inder ist die vollkommenste, in ihren Formen reichste und

[1] Ebendas. S. 193 u. 194. — [2] Ebendas. S. 170.

ausgebildetste aller Sprachen, das Sanskrit, hervorgegangen, worin die Vedas, die indischen Ur- und Grundbücher, verfaßt sind, die Ursprache, woraus die indogermanischen Sprachen, die Culturſprachen der Welt, Griechisch, Lateinisch, Deutsch u. s. f. abstammen. Hegel hat zu wiederholten malen diese Entdeckung als eine der größten und bedeutsamsten seiner Zeit hervorgehoben; es ist das Verdienst der beiden, auch von Hegel angeführten Engländer, des William Jones, der die asiatische Gesellschaft gegründet und die asiatischen Forschungen (Asiatic Researches) ins Leben gerufen hat, und seines jüngeren Landsmannes H. Th. Colebrooke, das Studium des Sanskrit und die indische Alterthumsforschung begründet zu haben; sie haben den Grund gelegt zur Erkenntniß des Zusammenhangs und der Verwandtschaft zwischen den indogermanischen Sprachen, welche Franz Bopp durch seine Vergleichung der Conjugationsformen des Sanskrit mit denen der griechischen, lateinischen, persischen und der germanischen Sprachen erleuchtet und dadurch eine neue Wissenschaft geschaffen hat: die vergleichende Sprachwissenschaft.[1]

Die drei größten Werke der indischen Poesie sind von Hegel zwar genannt, aber nichts Näheres darüber gesagt worden: das Drama Sakuntala von Kalidasa, das große Epos Mahabharata und das Epos Ramayana.

3. Der Buddhaismus.[2]

Aus dem indischen Brahmanismus und im Gegensatze zu demselben ist im 6. vorchristlichen Jahrhundert der Buddhaismus hervorgegangen und hat in Ceylon und Hinterindien, in China, den chinesischen und mongolischen Hochlanden eine solche Verbreitung gewonnen, daß der dritte Theil der Menschheit ihm anhängt. Was im Brahmanismus das Brahm, das ist im Buddhaismus das Nichts. In der Erhebung zum Nichts und in der Einheit mit ihm besteht die Seligkeit. Da giebt es keine Kasten mehr, keine Wiedergeburten und keine Qualen des Daseins. Dieser Heilsweg, den Buddha gelebt und gelehrt hat, steht allen offen, die ihm nachfolgen. Der Weg führt durch die tiefe Einkehr in das innerste Selbst zur Vernichtung jener Wurzel des

---

[1] William Jones aus London 1746—1794, Henry Thomas Colebrooke aus London 1765—1837, Franz Bopp aus Mainz 1791—1867. Die Begründung der Asiatischen Gesellschaft fällt in das Jahr 1784, die der Asiatic Researches in das Jahr 1788, das epochemachende Werk Fr. Bopps in das Jahr 1816. —
[2] Ebendas. S. 205—211.

Daseins, aus der alles begehrliche Wollen, also das Wollen überhaupt quillt und mit ihm die Qual der Metempsychose (Seelenwanderung). Hegel nennt den Buddhaismus „die Religion des Insichseins" und unterscheidet zwei Formen desselben: die negative und die positive. In der negativen Form, welche im indo-chinesischen Buddhaismus die herrschende ist, gilt die Anbetung des Buddha dem verstorbenen, nur mythologisch in Sagen und Bildern gegenwärtigen Menschen; in der positiven dagegen, welche die des mongolischen Buddhaismus ist, erscheint Buddha in einem wirklichen gegenwärtigen Menschen, im Lama, dessen höchste Gestalt der Dalai-Lama in Tibet (Hlassa) ist. In der mongolischen Welt hat der Lamaismus das Schamanenthum, welches noch der Religion der Zauberei angehört, verdrängt und dadurch den Charakter der religiösen Vorstellungsart erhöht.

Wir müssen auf den Buddhaismus in der Religionsphilosophie zurückkommen und fassen uns deshalb an dieser Stelle so kurz wie möglich. Ueberhaupt sei hier bemerkt, daß in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion und der Geschichte der Philosophie viele Gegenstände, wie es in Vorlesungen nicht anders sein kann, wiederholt werden müssen, während es in dem Interesse und der Aufgabe unseres Werkes liegt, solche Wiederholungen so viel als möglich zu sparen.

III. Persien.

1. Historische Mängel.

Die Chinesen und Inder sind die beiden größten Völker Ost- oder Hinterasiens. Das dritte (in weit höherem Sinn als jene beiden) welthistorische Volk sind die Perser, die durch Cyrus das west- oder vorderasiatische Weltreich, Aegypten inbegriffen, gestiftet haben: das erste Weltreich, welches im Lichte der Geschichte auf- und untergegangen ist, also, da alles Geschichtliche das Entstehen und Vergehen in sich schließt, das erste geschichtliche Weltreich.

Was die Voraussetzungen des persischen Weltreichs und die Staatenverhältnisse in Vorderasien betrifft, so herrscht bei Hegel einige Verwirrung, insofern erklärlich, als ihm die neueren Erforschungen der assyrischen Dinge (Assyriologie) nicht bekannt waren und sein konnten. Er läßt dahingestellt sein, ob die Katastrophe, welche dem assyrischen Reich ein Ende gemacht hat, die Zerstörung Ninives am Anfange des neunten (888) oder am Ende des siebenten Jahrhunderts

stattgefunden; er läßt aus der Theilung des assyrischen Reichs Assyrien, Medien und Babylonien hervorgehen, und nimmt das Buch Daniel, ja sogar den Daniel als eine Quelle für babylonische Geschichte, vor welchem groben Irrthum schon Porphyrius ihn hätte bewahren sollen.[1]

Nach der Auflösung und dem Untergange des assyrischen Reiches am Ende des siebenten Jahrhunderts (608) blieben vier orientalische Großmächte, von denen der Fortgang der Weltgeschichte abhing: Medien, Babylonien, Lydien (Kleinasien), Aegypten. Cyrus stand auf und nahm Medien, eroberte Lydien und Babylonien (Syrien, Phönicien, Palästina) und starb in seinem Beruf, als er im Kriege mit den Scythen (Massageten) fiel, deren verheerende Einbrüche in Vorderasien den plötzlichen Fall Assyriens herbeigeführt hatten. Cambyses, der Sohn des Cyrus, erobert Aegypten und vollendet das persische Weltreich. Wenn Hegel dem persischen Weltreich „die Assyrier, Babylonier, Meder und Perser" vorausschickt und als dessen Bestandtheile „Persien, Syrien und das semitische Vorderasien, Judäa und Aegypten" anführt, so entspricht dieser Gang der Betrachtung keineswegs der geschichtlichen Lage und Ordnung der Dinge. In der Philosophie der Geschichte müssen Aegypten und „Judäa", d. h. Palästina oder das israelitische Volk doch eine ganz andere Stellung und Bedeutung in Anspruch nehmen, als nur sofern sie Bestandtheile des persischen Weltreichs waren oder vielmehr geworden sind.

2. Die Religion des Lichts.

Die Religionslehre der Perser ist von Zerduscht (Zoroaster) begründet, in der altbaktrischen Zendsprache verfaßt und in dem Zendavesta enthalten, wie Anquetil du Perron, der große französische Sprach- und Alterthumsforscher, diese Sammlung der heiligen Schriften der Perser genannt hat. Durch die Verwandtschaft zwischen dem Zend und dem Sanskrit, dessen er kundig war, hat Anquetil du Perron das Zendavesta enträthselt und das Verständniß desselben der Welt aufgeschlossen.

Wenn das indische Brahm nicht mehr zuständlich ist und bleibt, sondern gegenständlich wird, so erscheint das reine Sein als das reine Licht und ist als solches nicht mehr das tiefste Princip der indischen Religion, sondern der höchste Gegenstand der persischen, womit sich zugleich der Gegensatz aufthut zwischen dem Licht und der Finsterniß,

[1] Ebendas. S. 227 u. S. 235.

Ormuzd und Ahriman, dem Reinen und Unreinen, dem Guten und Bösen: daher der dualistische Charakter der persischen Religion in Ansehung sowohl der kosmischen als der ethischen Mächte der Welt. Licht ist Leben, die Bedingung alles Lebens, aller Entwicklung: daher der erfreuliche, allem Leben günstige, gedeihliche und wohlthätige, dem finsteren Kastenwesen der Inder abgewandte Charakter der persischen Religion, sie läßt das Licht aufgehen über die Gerechten und Ungerechten; alles Leben soll gefördert, Bäume gepflanzt, Quellen gegraben, die Leichen nicht beerdigt, auch nicht verbrannt, sondern von den Vögeln des Himmels verzehrt werden. Das persische Reich besteht aus einer Menge von Staaten und Völkern, denen ihre Besonderheit, ihre Sprache, Sitten und Religion gelassen wird, so sehr die Perser die starren und leblosen Götzenbilder verabscheuen.

Wir erwarten, was die Religionsphilosophie über die Cultur der Kybele, des tyrischen Hercules, der sidonischen Astarte, des phönicischen Adonis, des israelitischen Jehovah Näheres sagen wird, da an der hiesigen Stelle Hegel kaum mehr thut, als daß er diese Culte nennt und an ihnen vorübergeht. Zwei Punkte werden hervorgehoben: der Trauercult des Adonis, den die religiöse Vorstellung bewegt, daß Gott gestorben ist, und der Gegensatz zwischen den sinnlichen, ausschweifenden, zum Theil grausamen und wollüstigen Culten, welche Menschenopfer, Selbstverstümmelung, Prostitution verlangen, auf der einen Seite und dem geistigen Jehovahcult auf der andern. Jehovah ist der erste rein geistige Gott, dem wir in der Weltgeschichte begegnen, zugleich aber ist er der eine ausschließliche Gott des einen auserwählten und ausschließenden Volkes. „Die geheiligte Ausschließung der anderen Volksgeister und die abergläubische Vorstellung von dem hohen Werthe der Eigenthümlichkeit der jüdischen Nation sind die Schranken, worin ihre Gottesidee befangen bleibt. Die Idee der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens fehlt, der Sinn bleibt auf das Diesseits und die diesseitigen Belohnungen gerichtet: „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden".[1]

Die Erforschung der ägyptischen Dinge, die Aegyptologie nach dem Vorgange Champollions, wie die noch spätere Assyriologie sind nach Hegel gekommen und ihm deshalb unbekannt geblieben; daher seine irrthümlichen Vorstellungen von dem Gange der ägyptischen Geschichte

[1] Ebendas. Syrien und das semitische Vorderasien. S. 233—238. Judäa. S. 238—242.

und der Zeitfolge der ägyptischen Dynastien. Da er aber selbst den allerältesten König Menes als den Gründer von Memphis nennt, so hätte er nicht sagen dürfen, daß die allerältesten Könige in Theben ihren Sitz gehabt, und der Gang der ägyptischen Geschichte gleich im Beginn von Süden nach Norden, von Theben nach Memphis, dann nach Sais gerichtet war; und da er (nach Champollion) den Sesostris gleichsetzt Ramses dem Großen, so hätte er die Erbauer der Pyramiden bei Memphis, Cheops, Chephren und Mykerinos nicht jenem folgen lassen dürfen.[1]

Hegel sieht in dem ägyptischen Geist ein Räthsel, das dieser sich selbst gewesen sei, und welches er als sein eigener Werkmeister in seiner Bilderschrift (Hieroglyphen), seinem Thiercultus, seiner Religion und Götterlehre, seinen riesenhaften Bauwerken, insbesondere in dem räthselhaften Gebilde der Sphinx dargestellt, aber nicht gelöst habe. Auch in dem Thierleben selbst haben die Aegypter das darin Verborgene, Räthselhafte und Unbegreifliche verehrt.

Das Grundthema der ägyptischen Religion und Mythologie ist Aegypten in dem geschlossenen Naturlauf seiner eigenthümlichen und regelmäßigen Schicksale, bedingt durch den Gegensatz zwischen dem Lande, welches der Nil durchströmt, überschwemmt und befruchtet, und dem verzehrenden Gluthhauch der Wüste, die es von Osten und Westen umgiebt; der Stand des Nil ist bedingt durch den Stand der Sonne: regelmäßig gegen Ende Juli beginnt sein Wachsthum, es folgt die Ueberschwemmung des Landes, die Zertheilung in die Kanäle; regelmäßig im Wintersolstitium ist der Nil am kleinsten, regelmäßig im Frühling ist Aegypten ein Garten, so wie der arabische Feldherr nach der Eroberung an den Chalifen Omar schrieb: „Aegypten ist zuerst ein Staubmeer, dann ein Wassermeer, zuletzt ein Blumenmeer".[2]

Im Wintersolstitium, wann der Nil und die Sonne am niedrigsten stehen, wird Osiris geboren, dann wird er von Typhon, seinem feindlichen Bruder, dem Princip des Streites und aller Disharmonie, zerrissen und getödtet, der Trauergesang (Maneros) um den gestorbenen Gott hebt an, Isis, die Göttin der Liebe und aller Harmonie, die empfängliche Mutter Erde sammelt die Glieder des Osiris, und der Gott wird von neuem belebt: die Geburt und Wiedergeburt des Osiris, des

[1] Ebendas. Aegypten. S. 242—253. Da Hegel die äthiopische Dynastie nach Mykerinos folgen läßt, so verstehe ich „Nach Sesostris" (S. 247) auch von der Zeitfolge. — [2] Ebendas. S. 253 flgd.

Symbols der Sonne und des Nils. Er beherrscht das Reich der Lebendigen und der Todten. Ihm gehört die Erfindung des Ackerbaus und aller dazu gehörigen Künste und Gesittung, auch der Wissenschaften, worin sich *Thoth*, der ägyptische Hermes, zu ihm gesellt. Er hat und übt das Amt des Todtenrichters, womit die den Aegyptern eigenthümliche Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und ihren künftigen Vergeltungs- und Wanderungszuständen (Metempsychose) genau zusammenhängt, wie auch die Sitte der Einbalsamirung und der Bestattungsart der Todten.[1]

Nach Hegel ist das eigentliche, ihm selbst räthselhafte, in der *Sphinx* verkörperte Thema des ägyptischen Geistes der *Mensch*, d. i. der sich erkennende Geist, der aus der Natur, insbesondere aus der thierischen hervorgeht und in der griechischen Welt zur vollen Geltung und Darstellung gelange. Eben darin bestehe der Uebergang vom ägyptischen zum griechischen Geist. „Daß aber vor dem Bewußtsein der Aegypter ihr Geist selbst in Form einer *Aufgabe* genesen ist, darüber können wir uns auf die berühmte Inschrift des Allerheiligsten der Göttin Neith in Sais berufen: „*Ich bin, was da ist, was war und sein wird: niemand hat meine Hülle gelüftet*". Proklos hat noch den Zusatz angegeben: „*die Frucht, die ich gebar, ist Helios*". „In der ägyptischen Neith ist die Wahrheit noch verschlossen: der griechische Apollon ist die Lösung; sein Ausspruch ist: *Mensch, erkenne dich selbst*. Es ist nicht der particulare Mensch,

[1] Ebendas. S. 253—267. *August Gladisch* hat in einer Reihe von Schriften nachzuweisen gesucht, daß die ägyptischen Obelisken und Pyramidien, wie die Pyramiden selbst, deren es nur *vierseitige* gab, keinen andern Zweck gehabt, als das Thema der ägyptischen Religion, den Mythus vom Osiris, darzustellen, und daß darin ihr Mysterium bestanden habe. Nach der pantheistischen Grundanschauung der ägyptischen Religion enthalte die Urgottheit die Urbestandtheile der Welt, nämlich die vier Elemente (wie auch der griechische Philosoph Empedokles gelehrt habe) in sich, so daß die Welt durch die Zerreißung oder den Tod der Gottheit entstehe, und der Tod der Gottheit die Geburt der Welt sei, was in den Pyramiden angeschaut werde. Im Scheitelpunkte seien die vier Seiten (Elemente) vereinigt. Von oben nach unten betrachtet, erscheine die Pyramide als das Auseinandergehen der Einheit in die vier Elemente (Tod des Osiris), von unten nach oben betrachtet, erscheine sie als deren Vereinigung und Sammlung (Geburt und Wiedergeburt des Osiris). „Das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken" (Halle 1846). „Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander" (Berlin 1852). S. 48—60. „Empedokles und die Aegypter" (Leipzig 1858).

der seine Besonderheit erkennen soll, sondern der Mensch überhaupt soll sich selbst erkennen. Dieses Gebot ist für die Griechen gegeben, und im griechischen Geist stellt sich das Menschliche in seiner Klarheit und in der Herausbildung desselben dar. Wunderbar muß uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, daß die Sphinx, das ägyptische Gebilde, in Theben erschienen sei und zwar mit den Worten: «Was ist das, was Morgens auf vier Beinen gehe, Mittags auf zweien und Abends auf dreien?» Oedipus mit der Lösung, daß dies der Mensch sei, stürzte die Sphinx vom Felsen. Aber diese alte Lösung durch Oedipus, der sich so als wissenden zeigt, ist mit ungeheurer Unwissenheit verknüpft über das, was er selbst thut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Gräueln und Unwissenheit gepaart, und diese erste Herrschaft der Könige muß sich erst, um zu wahrem Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geiste versöhnen."[1]

Fünfunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Geschichte. C. Die griechische Welt.

I. Die Elemente des griechischen Geistes.

1. Das subjective Kunstwerk.

Hegel hat die griechische Welt das Jünglingsalter der Menschheit genannt. Zwei Jünglinge stehen der eine im Beginn ihrer Vorgeschichte, der andere im Beginn der letzten Periode ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung: der erste ist Achilles, der zweite Alexander der Große. Die geographische Grundlage der griechischen Welt ist ganz anderer Art als die der orientalischen. In Griechenland giebt es keine großen Ströme, wie Ganges und Indus, keine einfachen Thalebenen, das Ganze innerhalb bestimmter, übersichtlicher Grenzen theilt sich in Land und Meer, in Inseln und ein inselartiges, reich gegliedertes Festland mit seinen Meerbusen und seiner Landenge, seinen Gebirgen, Ebenen und Küsten. In der ganzen geographischen Construction und Anlage dieser Welt herrscht der Charakter einer Vertheiltheit und Vielfältig-

[1] Hegel. Bd. IX. S. 268—270.

keit, welche das Einzelne hervortreten und zu voller Geltung gelangen läßt. In der orientalischen Welt verschwindet das Individuum, in der griechischen tritt es in den Vordergrund. In der Individualität liegt die Kraft der Selbstthätigkeit, die Aufgabe der Selbstentwicklung. Was das griechische Volk war, das ist es geworden, dazu hat es sich selbst gemacht und entwickelt.

Ein wahrhaft schönes und freies Leben entsteht nicht durch den ruhigen Fortgang der Dinge innerhalb desselben blutsverwandten und befreundeten Geschlechts, sondern durch gegensätzliche Thätigkeiten, durch die Mischung und den Kampf verschiedenartiger Elemente, einheimischer und fremder. Alle Bedingungen, welche zur Entstehung und Ausprägung gehaltvoller Individualitäten nothwendig sind, zeigen und vereinigen sich in der vorgeschichtlichen Grundlegung des griechischen Volkes, wie dieselbe im mythologischen Bewußtsein lebt und fortlebt: der Zusammenfluß (colluvies) verschiedenartiger Völkerschaften gleich im Anbeginn, die Unterscheidung der Stämme, der Pelasger und der Hellenen, des äolischen, ionischen und dorischen Stammes, diese Stämme in beständigen Wanderungen (ohne Wanderung reift keine Individualität), die Einwanderung Fremder, wie des Kekrops, des Kadmus, des Danaus, des Pelops u. s. f., die Gründung der alten Königsgeschlechter mit ihren Burgen, cyklopischen Mauern, Schatzhäusern u. s. f., die Auswanderung aus übervölkerten Städten, die Gründung von Kolonien, die sich zuletzt an allen Küsten des mittelländischen Meeres ausbreiten: welche Fülle von Schicksalen, Erfahrungen und Bildung!

Am Ende der vorgeschichtlichen Zeit steht der trojanische Krieg, diese erste wirklich gemeinsame Nationalunternehmung griechischer Fürsten und Völker wider eine feindliche asiatische Macht; die Gemeinschaft sowohl der Fürsten und Heerführer unter einander als auch die zwischen den Fürsten und ihren Völkern hatte nicht den Charakter der Einheit weder despotischer noch auch monarchischer Art, sondern war ein lockeres Band, welches den Individualitäten genug freien Spielraum ließ. In die Zeit zwischen dem trojanischen Krieg und der Epoche des Cyrus fallen die inneren Wanderungen und die Gründung der Kolonien, unter denen sich Neu-Jonien besonders hervorhebt, vor allen Milet, die erste Heimath der griechischen Philosophie.

Die alten Königsgeschlechter sind untergegangen, ihre Individualitäten hatten Raum genug, um ihre Leidenschaften auszulassen und wurden darum ein vorzüglicher Gegenstand der dramatischen Darstellung;

das Volk verhielt sich zu den Königen, wie der Chor in der Tragödie zu den Helden.

Die natürliche Individualität zur freien und eben dadurch zur schönen zu entwickeln: in dieser Gestaltung der schönen Individualität besteht die That und das Thema des griechischen Geistes. Der Geist wird zweimal geboren: aus der Natur und zur Freiheit. Aus der Natur: dies ist die erste Geburt; zur Freiheit, d. h. zur Befreiung von der Natur und der Naturmacht: dies ist die zweite. Der Gang der Freiheit schreitet fort bis in die innersten Tiefen des Geistes und der Wahrheit. So weit reicht die griechische Freiheit nicht: sie reicht nur bis zur Schönheit. Sobald dieses Ziel im vollsten Sinne des Wortes erreicht ist, hat der griechische Geist seine Aufgabe gelöst. Sobald dieses Ziel, wie es nicht anders sein kann, überschritten wird au dem Wege in die Tiefen der Innerlichkeit, ist der griechische Geist schon in seinem Untergange und seiner Selbstzerstörung begriffen.

Was dieser Geist vorfindet als ein durch Natur oder Ueberlieferung ihm gegebenes Material, das wird von ihm aufgenommen, empfangen und geformt, gestaltet und umgestaltet, bis er seine Form, die der Schönheit, in den Stoff hineingebildet hat. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, der den Stein zum Kunstwerke umbildet, er ist dieser umbildende Bildner und Schöpfer, der in seinen Werken heiter und frei und zugleich davon erfüllt und abhängig ist. Man möge dem griechischen Geist keine falsche und überspannte Selbständigkeit zuschreiben, als ob er von außen etwas zu empfangen nicht nöthig gehabt und seine Gebilde gleichsam aus Nichts geschaffen habe: er hat mit Lust empfangen von überall her, von der Natur, wie von der Tradition, aber aus dem Empfangenen hat er das Geistige bereitet und nicht geruht, bis er die schöne Individualität herausgestaltet hatte.[1]

Diese steht im Mittelpunkte des griechischen Charakters. Von hier strahlt die Schönheit des griechischen Lebens aus und entfaltet sich in einem dreifachen Kunstgebilde, welches Hegel als das subjective, das objective und das politische Kunstwerk bezeichnet. Der Gegenstand des subjectiven ist der Mensch, der des objectiven die Religion oder die Götterwelt, der des politischen ist der Staat.

Die Schönheit des wirklichen Menschen besteht darin, daß er die Natur beherrscht durch seine Werkzeuge, daß er ihre kostbaren Stoffe

[1] Ebendas. S. 275—293.

verarbeitet und sich damit schmückt, nicht putzt, nur die Barbaren putzen sich; daß er seinen Körper zum vollkommenen Organe seines Willens ausbildet, um ihn in seinen schönen Bewegungen, in seiner kräftigen Geschicklichkeit darzustellen; der Mensch in dieser Gestalt hat den unendlichen Trieb sich zu zeigen und sehen zu lassen, wie es das Wesen der schönen Individualität von selbst mit sich bringt: daher die nationalen Spiele (die olympischen, isthmischen, pythischen und nemeischen), diese Spiele selbst sind der Faust- und Ringkampf, der Wettlauf und das Wagenrennen, das Werfen des Diskus und des Wurfspießes, endlich das Bogenschießen. Dazu kommen Tanz und Gesang, worin die Schönheit der Bewegung und die der Stimme vereinigt sind.

Die Griechen haben erst sich selbst zu schönen Gestalten gebildet, ehe sie solche Gegenstände in Marmor oder in Farben auszudrücken versucht haben; es gab keinen Weg, der auf so natürliche und sichere Art zur Vollkommenheit der Kunst führte.

2. Das objective Kunstwerk.

Die von allen menschlichen Zufälligkeiten gereinigten und erhabenen Individualitäten sind „die objectiv schönen". Diese sind die Götter der Griechen. Gegeben sind die Naturmächte, die anmuthigen und lieblichen, wie die ungeheuren und gewaltigen. Aus den Quellen werden Najaden, aus den Najaden Musen. Die ungeheuren Gewalten, wie Uranos, Gäa, Okeanos, Kronos u. s. f. sind die Titanen, die besiegt und niedergeworfen werden, zuletzt Kronos, der seine Geburten verschlingt, durch Zeus und die olympischen Götter. Zeus bewahrt auch noch die Naturmächte, die er beherrscht, er hat Blitze und Wolken, zugleich aber ist er ein politischer Gott, der die sittlichen Ordnungen, den Eid, die Gastfreundschaft u. s. f. beschützt. Aus dem Helios wird Apollon, das selbstbewußte Licht: das Licht ist und bleibt die ihm zu Grunde liegende Naturmacht, die sich ins Geistige und Sittliche erhebt und verklärt; so wird Apollo der wissende und weissagende, der heilende und bekräftigende, der sühnende und reinigende, der erlösende und den verderblichen Mächten Verderben bringende Gott: er tödtet den Python und erlöst den Orest.

Diese Götter sind keine Eigenschaften, sondern concrete Individualitäten, sie bedeuten nicht dieses oder jenes, sondern sie sind, was sie sind, und haben jeder seinen besonderen Charakter. In der Besonderheit ist auch die Zufälligkeit örtlicher und zeitlicher Art enthalten.

Durch ihre äußere und zufällige Beziehung zu gewissen Ortschaften werden die Götter localisirt, und es entstehen in der griechischen Welt Localgötter, wie in der katholischen Welt Localheilige. Gewisse „anfängliche Mythen" und alte, im öffentlichen Volksbewußtsein und der öffentlichen Religion veraltete und fortbeständige Culte sind durch diesen Gegensatz zu geheimen Culten oder Mysterien geworden, die keine Lehren enthalten, wie z. B. vermeintlicherweise den Monotheismus, sondern nur Gebräuche und Darstellungen, in welche deshalb auch jeder eingeweiht werden konnte; diese heiligen Handlungen waren der Ceres, der Proserpina und dem Bacchus geweiht und hatten die Stiftungen des Acker- und Weinbaues zu ihrem Thema. Die Götter der Kunst waren von den Göttern der Mysterien getrennt.

Den anthropomorphischen Charakter der griechischen Götter haben die einen gerühmt als ein Zeugniß ihrer Schönheit, die anderen dagegen getadelt als ein Zeichen der Untiefe und des Aberglaubens. Schiller hat zu ihrem Preise gesagt: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher". Hegel hat dieses Wort angeführt und mit einem Ausspruche widerlegt, in welchem der ganze Charakter seiner Denkart und Lehre vor uns steht. Die griechischen Götter seien keineswegs menschlicher als der christliche Gott: „Christus ist viel mehr Mensch, er lebt, stirbt, leidet den Tod am Kreuz, was unendlich menschlicher ist, als der Mensch der griechischen Schönheit".

Der wesentliche Mangel der griechischen Freiheit erscheint auf eine sehr charakteristische Art sowohl in den Göttern als in den Menschen: über den Göttern schwebt das Fatum, über die Entschlüsse der Menschen walten endgültig die Orakel.

3. Das politische Kunstwerk.

Die Vereinigung des subjectiven und des objectiven Kunstwerks ist das politische Kunstwerk, der Staat, in welchem der lebendige allgemeine Geist die einzelnen selbstbewußten Individuen erfüllt und sich in denselben verkörpert, nicht in der Weise des reflectirenden Pflichtbewußtseins, sondern in der einfachen Form der Gewohnheit und Sitte, worin die Gesetze sowohl gewußt als befolgt werden. Die Individuen sind ihrer selbst bewußt und frei. Darum kann die Verfassung dieses Staates nicht patriarchalisch sein, sondern nur demokratisch, die schöne Demokratie, in welcher der Staat herrscht, nicht als starres Gesetz, auch nicht als reflectirendes Gewissen, sondern als der Genius aller

seiner Bürger, als sittliche Gesinnung, als die Tugend, von der Montesquieu treffend gesagt hat, daß sie die Grundlage der Demokratie sei. Die Göttin Athene ist Athen selbst, d. h. der wirkliche und concrete Geist der Bürger. „Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt der Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten: bei ihnen herrschte die Gewohnheit, für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion. Die Abstraction eines Staates, die für unseren Verstand das Wesentliche ist, kannten sie nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Mitbürgern, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem Griechen war das Vaterland eine Nothwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte." Als aber die Zeit der Sophistik gekommen war, und mit ihr das Reflectiren, das politische Geschwätz und Besserwissen die Herrschaft gewann, da war es aus mit der schönen Demokratie. Von diesem Verfall spricht Thukydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sei.

Drei in den Zuständen der griechischen Welt gelegene Bedingungen waren vereinigt, um die schöne Demokratie zu ermöglichen: daß in öffentlichen Fragen und Zweifeln nicht die Reflexion und die Meinung, sondern die Orakel entschieden; daß die Bürger sich mit dem Staat in voller Muße beschäftigen konnten, ungehemmt und ungetheilt von seiten der materiellen Arbeit, welche die Sklaven besorgten; endlich, daß die Staaten klein waren. Der Staat war die Stadt (πόλις), die erweiterte Individualität, und der politische Horizont der Bürger reichte nicht hinaus über den gewohnten.

II. Der historische Gang der griechischen Welt.

In dem Gange eines welthistorischen Volkes ist die Periode der Berührung mit dem vorausgegangenen welthistorischen Volke immer als die zweite, die der Höhe, und die Periode der Berührung mit dem welthistorischen Volke, welches nachfolgt, immer als die letzte, die des Untergangs, zu betrachten. Das welthistorische Volk, welches den Griechen vorausging, waren die Perser, das, welches ihnen gefolgt ist, sind die Römer. Darum hat Hegel in der Geschichte Griechenlands folgende Abschnitte unterschieden: „die Kriege mit den Persern", „der peloponnesische Krieg", „das macedonische Reich", „der Untergang des griechischen Geistes"; er hat zwischen den beiden ersten Abschnitten den

Gegensatz der beiden demokratischen, einander entgegengesetzten und feindlichen Staaten erleuchtet: „Athen" und „Sparta".

Die Siege der Griechen über die Perser leben unsterblich im Andenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissenschaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege, sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Principe alle Kraft entzogen. „In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Werth der Sache über den Ruhm zu entscheiden. Das Interesse der Weltgeschichte hat hier auf der Wagschale gelegen." Niemals ist in der Geschichte die Ueberlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und zwar über eine nicht verächtliche Masse in solchem Glanze erschienen.

Die Schönheit der athenischen Demokratie gründete sich auf die Weisheit der solonischen Gesetzgebung, welche die in der Bürgerschaft enthaltenen Gegensätze der Vornehmen und Niedrigen, der Reichen und Armen durch die Eintheilung in vier Vermögensclassen zu temperiren und dem Staate einzugliedern verstanden hat; Pisistratus hat durch seine Gewaltherrschaft nichts anderes bezweckt und bewirkt, als die Athener an die Befolgung der solonischen Gesetze zu gewöhnen. Kleisthenes an der Spitze der Alkmäoniden hat durch die Eintheilung des Volks in zehn Phylen den Charakter der Demokratie erhöht; Perikles, der größte und glänzendste der Staatsmänner, der Zeus von Athen, wie ihn Aristophanes genannt, hat Athen zur ersten griechischen Seemacht erhoben und an die Spitze einer Bundesgenossenschaft gestellt, er hat den Charakter der Demokratie durch die Schmälerung des Areopags vollendet und aus dieser vollkommenen Demokratie die höchsten Kunstwerke der Architektur und Skulptur hervorgehen lassen. Als nach Perikles der Demos, von Schwindlern bethört, die öffentlichen Angelegenheiten und die auswärtige Politik zu lenken unternahm, eilte der Staat mit schnellen Schritten dem Untergange entgegen.

Sparta, auf die dorische Unterjochung der Eingeborenen, auf das mit unmenschlicher Härte behandelte Helotenthum gegründet, ist in allen Stücken das Gegentheil der schönen Demokratie. Mit seinen zwei Königen an der Spitze, seiner Gerusie und seinen mit tyrannischen Gewalten ausgerüsteten Ephoren, hat dieser Staat auch nicht den Charakter einer reinen Demokratie, sondern einer aristokratisch und oligarchisch modificirten. In der Gesetzgebung herrschte das Streben

nach geistloser Gleichheit, nach einer gleichen Vertheilung des Grundbesitzes, die aber in Folge des Erbrechts der Töchter sich sehr bald in ihr völliges Gegentheil verkehren mußte. Die Individuen wurden hier dergestalt verstaatlicht, daß sie, für sich genommen, roh, ungebildet, unedel blieben; weshalb nach dem Untergange des Staats das Verderben in Sparta weit widerwärtiger auftrat als in Athen: es zeigte sich als Privatverderben in der Gestalt habgieriger und lasterhafter Charaktere.

Die Blüthe Griechenlands war kurz und trug den Keim des Untergangs in sich: von den persischen Kriegen bis zum peloponnesischen Kriege (492—431). Aus der Eifersucht zwischen Athen und Sparta und dem beiderseitigen Streben nach der griechischen Hegemonie folgte der peloponnesische Krieg, die Geschichte dieses Krieges hat Thukydides geschrieben; dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, welchen die Menschheit davon gehabt hat. Die schöne Individualität als politisches Kunstwerk (πόλις) war ohnmächtig. Die griechische Kleinstaaterei, das Streben der Einzelstaaten nach Abrundung und Absonderung war zugleich die Unfähigkeit zur Vereinigung und Gemeinschaft, zur Bildung eines starken hellenischen Föderativstaates, welcher Griechenland hätte erhalten können. Die griechische Freiheit war so beschaffen, daß ihr Charakter auch ihr Untergang war: sie mußte sich selbst zerstören. Im Innern der Staaten herrschten die Factionen, nach außen die Kriege.

Die Folge des peloponnesischen Krieges war die Hegemonie Spartas, welche dieser Staat dazu mißbraucht hat, Griechenland nach außen und innen zu verrathen; nach innen durch die Aufhebung der Demokratie und die Einführung oligarchischer Verfassungen, nach außen, worin der Hauptverrath bestand, durch den antalkidischen Frieden, welcher die griechischen Städte Kleinasiens den Persern preisgab.

Der freien Individualität des griechischen Geistes lag die Innerlichkeit nahe, und als die schöne Demokratie Athens zu ihrer vollen Entwicklung gelangt war, mußte sie durchbrechen und für sich frei werden. Die Sophisten erklärten, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wodurch alle objective Wahrheit zu einer Sache des individuellen Gefühls und seiner Werthschätzung gemacht wurde. An die Stelle der schönen Individualität trat die denkende Subjectivität. Sokrates erschien und erfand die Moral, nämlich die Forderung, daß man nicht nach Gewohnheit und Sitte, sondern aus eigener Prüfung und

Einsicht handeln solle. An die Stelle der Orakel tritt das Gewissen. Die innere Welt der Subjectivität geht auf im Bruch mit der vorhandenen Wirklichkeit und revolutionär gegen den athenischen Staat. „Wenn er nun aber, weil er das Princip, das nunmehr hervorkommen muß, ausspricht, zum Tode verurtheilt wird, so liegt darin ebensosehr die hohe Gerechtigkeit, daß das athenische Volk seinen absoluten Feind verurtheilt, als auch das Hochtragische, daß die Athener erfahren mußten, daß das, was sie in Sokrates verdammten, bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt hatte, daß sie also ebenso mitschuldig und ebenso freizusprechen seien." „Auch im Verderben erscheint der Geist Athens herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigenthümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind, darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Thorheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte haben und zugleich das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen."[1]

Ein letzter Haltpunkt der Einheit war noch das delphische Orakel und Heiligthum. Als aber die Phokenser dieses Heiligthum erst beraubten, dann in dem sogenannten heiligen Kriege entweihten und plünderten, ohne daß die griechischen Schutzmächte mit dem Amphiktyonengericht im Stande waren, die Frevler zu strafen, so war es auch um diesen letzten Halt geschehen. Nun erhob sich ein Orakel anderer Art, welches die Zukunft der griechischen Welt entscheiden sollte, nämlich der einige und kluge Wille eines durch seine Staats- und Kriegskunst mächtigen Monarchen und setzte der Freiheit und Selbständigkeit der griechischen Völker für immer ein Ende. König Philipp von Macedonien machte sich zum Herrn Griechenlands.[2]

Es handelte sich um das Schicksal nicht bloß des griechischen, sondern der ganzen geistigen und geschichtlichen Welt. Alexander, von dem tiefsten und auch umfangreichsten Denker des ganzen Alterthums unterrichtet und von erhabenen Ideen erfüllt, führt seine kriegsgeübten, durch ihre Phalanx siegreichen Heere nach Asien, erobert das persische Reich, dringt vor bis nach Baktrien, Sogdiana und dem nördlichen

[1] Ebendas. S. 326—330. Vgl. S. 308. — [2] Ebendas. Das macedonische Reich. S. 330 flgd.

Indien, Länder, welche er zuerst dem griechischen Horizonte aufschließt, verpflanzt die griechische Cultur in die orientalische Welt, gründet ein neues Weltreich und hinterläßt als seine Nachfolger seine Reiche. Er war ein Jüngling von zwanzig Jahren, als er in Korinth zum Führer der Griechen gegen Asien gewählt wurde, und erst dreiunddreißig, als er nach seinem glorreichen und wundervollen Siegeszuge in Babylon starb (323). „So wie Achill, wie schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Alexander hat sein Werk vollendet und sein Bild abgeschlossen, so daß er der Welt eine der größten und schönsten Anschauungen darin hinterlassen hat, welche wir nur mit unseren schlechten Reflexionen trüben können. Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern thun, nach einem modernen Maßstab, dem der Tugend oder Moralität, messen wollte." [1]

Der Ruhm ihrer Geisteswerke hat die Selbständigkeit und Freiheit der griechischen Welt überlebt, und zwar für alle Zeiten. Die Versuche zu einer Erhaltung noch vorhandener kleiner Selbständigkeiten, wie der ätolische und achäische Bund, waren umsonst; man begegnet noch einzelnen bedeutenden Persönlichkeiten, die aber nichts vermocht haben, wie die beiden Strategen des achäischen Bundes, Aratus und der edle Philopömen. Zwei großgesinnte Könige Spartas, Agis und Kleomenes (jeder der dritte seines Namens), sind in dem Versuche, das lykurgische Sparta wieder herzustellen, tragisch zu Grunde gegangen. Das alles zertrümmernde Schicksal war das welterobernde Rom. Das macedonische Reich wurde vernichtet und sein letzter König Perseus gefangen nach Rom gebracht, um dort im Triumphzuge des Siegers aufgeführt zu werden (168 v. Chr.). Zweiundzwanzig Jahre nachher wurden Carthago und Korinth zerstört (146 v. Chr.) und die Zeit war gekommen, wo das griechische Volk den Thron der Weltgeschichte seinem Nachfolger räumte. [2]

---

[1] Ebendas. S. 331—334. — [2] Ebendas. S. 333—338.

Sechsunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Geschichte. D. Die römische Welt.

I. Die Elemente des römischen Geistes.

Es sind zwei Momente, die Hegel als solche kennzeichnet, welche das Wesen des römischen Geistes ausmachen und nothwendig zusammengehören: das eine ist das weltgeschichtliche Thema, zu dessen Ausführung die Römer berufen waren, das andere aber der persönliche Charakter oder die Art und Weise, wie sie den Werth des Menschen und seine Freiheit gefaßt und geltend gemacht haben. Man könnte jenes das objective Element des römischen Geistes nennen, dieses das subjective.

Das objective Thema ist die Welteroberung und Weltherrschaft, die Vereinigung aller Volksgeister und Volksgötter in das Eine Pantheon des römischen Weltreichs, in ein abstract Allgemeines, welches die lebendigen Individualitäten der Völker und Religionen nicht schont, wie das persische Weltreich, sondern erstickt und zertritt. Diesem Princip entspricht das subjective Element, denn es ist nicht die lebendige, freie, schöne Individualität, die das Wesen und Thema des griechischen Geistes ausgemacht hat, sondern die abstracte und atome, d. i. die Person, deren Geltung das Recht und deren Realität der Besitz und das Eigenthum ist. „Hier in Rom finden wir nunmehr diese freie Allgemeinheit, diese abstracte Freiheit, welche einerseits den abstracten Staat, die Politik und die Gewalt über die concrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, andererseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft, die Freiheit des Ichs in sich, welche wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts aus: sie tritt hauptsächlich im Eigenthum ins Dasein, ist aber gleichgültig gegen die concreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu thun hat. Diese beiden Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstracte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Individualität, dieses Zurückgehen in sich selbst, welches wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf welchem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht.“ [1]

[1] Ebendas. Dritter Theil. Die römische Welt. S. 339 u. 340.

Hier erkennen wir sogleich den Gegensatz, der dem römischen Wesen inwohnt: die abstracte Persönlichkeit, die ihr Haupt hochträgt, und deren Unterwerfung unter den abstracten Staat und Staatszweck, der sein Haupt noch höher trägt, den Blick auf den orbis terrarum gerichtet. Die geltenden Persönlichkeiten stehen in starrem Gegensatze zum Volk als der formlosen Masse der Individuen: daher kann hier die Grundbestimmung des politischen Lebens nur die Aristokratie sein, wie in Griechenland die Demokratie und im Orient der Despotismus. „In Rom sind es Principien, die das Ganze getheilt halten, sie stehen einander gegenüber und kämpfen mit einander: erst die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Demokratie die Oberhand gewinnt. Da erst entstehen Factionen, aus welchen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt bezwungen haben. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet."[1]

Der Unterschied zwischen dem Charakter des griechischen und dem des römischen Volks erhellt auf eine sehr einleuchtende Art aus der Vergleichung ihrer Rechtsanschauungen, insbesondere des Familienrechts, ihrer Religionen und ihrer Spiele.

In dem Verhalten des Römers zu seiner Familie herrscht die Gewaltsamkeit, ebenso in seinem Verhalten zum Staat: diese beiden Richtungen seines Verhaltens sind einander in der schroffsten Weise entgegengesetzt. Gegenüber seiner Familie ist der Römer Herr und Despot, gegenüber dem Staat ist er Knecht unter dem Zwange der Suborbination. Die Frau steht in der ehelichen, die Kinder in der väterlichen Gewalt des Mannes, sie werden als Sachen angesehen und dürfen wie Sclaven verkauft werden, von welcher abscheulichen Rechtsunsittlichkeit schon oben in der Rechtsphilosophie die Rede gewesen.[2] Die Sage leitet den Ursprung Roms von einem feindlichen Brüderpaare her, welches eine Wölfin gesäugt habe. Das römische Volk war ursprünglich ohne Weiber. Der Anfang ihres ehelichen Lebens zur Gründung der Familie war, wie die Geschichtserzählung berichtet, der Raub der Sabinerinnen.

Der Inhalt der römischen Religion ist die von den Griechen entlehnte Mythologie nach Abzug der Schönheit, Poesie und Kunst, welche die griechische Religion zu dem gemacht haben, was sie ist. Die römische

[1] Ebendas. S. 340 u. 341. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXII. S. 715.

Religion ist das Gegentheil der griechischen: sie ist durchaus prosaisch, wie jene durchaus poetisch war. Wenn die Griechen nach Herodot ihre Götter und Götternamen von den Aegyptern entlehnt haben, so war die griechische Religion keineswegs ägyptisch; und wenn die Römer ihre Mythologie von den Griechen empfangen haben, so ist die römische Religion deshalb nicht griechisch. Wenn man die Namen Jupiter, Juno, Minerva u. s. f. hört und bei den griechischen Göttern zu sein glaubt, so ist man im Irrthum. Gehalt und Bedeutung sind ganz anderer Art. Die Römer haben ihre Willenszwecke endlicher und beschränkter Art vergöttert, sie haben in ihren Göttern ihre Zwecke erhöht und zu absoluter Geltung gesteigert: „die römische Religion ist die ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit und des Nutzens". Sie haben aus Noth und Bedürftigkeit Tempel errichtet zur Erfüllung von Gelübden, zur Befriedigung ihrer Wünsche, zur Hülfe in und zur Befreiung von Gefahren, aus interessirter Dankbarkeit u. s. f. So haben sie die Pax, Tranquillitas, Vacuna (Frieden und Ruhe) verehrt, aber auch dem Fieber, der Pest, dem Hunger Altäre geweiht, Jupiter Capitolinus ist das allgemeine Wesen des römischen Reichs, welches auch in den Gottheiten Roma und Fortuna publica personificirt wird. „Die Römer vornehmlich haben es angefangen, die Götter in der Noth nicht nur anzuflehen, sondern ihnen auch Versprechungen und Gelübde zu weihen. Zur Hülfe in der Noth haben sie auch ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen. Die Griechen dagegen haben ihre schönen Tempel und Statuen und Gottesdienste aus Liebe zur Schönheit und zur Göttlichkeit als solcher hingestellt und angeordnet." Darum ist auch die römische Religion mit ihren Augurien und Auspicien keine Religion der Freiheit, sondern der Gebundenheit (im eigentlichen Sinn des Wortes ligare) und des Aberglaubens. Daher auch die Häufigkeit und Wichtigkeit der religiösen Handlungen, Ceremonien und sacra, die ihren Geschäften und Verträgen eine steife Förmlichkeit und Feierlichkeit verleihen.

Die griechische Mythologie war bei den Römern nicht einheimisch, sondern befand sich hier wie auf dem Theater, und ihre Götter wurden von den römischen Dichtern, z. B. von Virgil, gleich einer Maschinerie gebraucht, um gewisse Vorgänge in Scene zu setzen.

Die Griechen waren nicht bloß die Zuschauer, sondern auch der Gegenstand ihrer Spiele; sie haben die Schönheit ihrer Leiber in

Haltung, Bewegung, Geschicklichkeit ausgebildet, um sie öffentlich darzustellen und sehen zu lassen. Eben darin bestand ihr „subjectives Kunstwerk". Die Römer dagegen haben sich zu ihren Spielen nur als Zuschauer verhalten; sie haben die mimisch theatralischen Darstellungen, den Tanz und Wettlauf als ein Geschäft behandelt, welches ihre Freigelassenen zu besorgen hatten; ihre Hauptbelustigung aber zur Zeit des Reichthums und des Luxus waren die colossalen Thier- und Menschenhetzen, die Schlächtereien und Gladiatorenspiele, das unbarmherzige Anschauen, wie Ströme von Blut vergossen werden, wie die Sterbenden röcheln und ihre Seelen aushauchen. Der Gegenstand ihres tragischen Vergnügens waren nicht die Conflicte und Widersprüche der menschlichen Leidenschaften, der Streit der Charaktere und die Schicksale, welche daraus hervorgehen, sondern die grausame Wirklichkeit des körperlichen Leidens.[1] Die großartigen Schauspiele, welche die Thaten der Römer in Scene setzten, aber nicht den Charakter der Spiele hatten, waren die Triumphzüge, der Anblick siegreicher Feldherren, siegeslustiger Heere, gefangener Fürsten, erbeuteter Schätze u. s. f. Anmuthig waren ihre ländlichen Feste, die Feste der Aussaat, Ernte, der Jahreszeiten, insbesondere die Saturnalien.

II. Der historische Gang der römischen Welt.

1. Die Eintheilung.

Es ist die zwar herkömmliche, aber, philosophisch genommen, falsche Ansicht, welche die römische Geschichte in die drei Perioden des Königthums, der Republik und des Kaiserreichs eintheilt. Da diese Eintheilung keine Unterschiede principieller Art enthalte, so will Hegel dieselbe dahin verändert wissen, daß erst der zweite punische Krieg die Epoche sein soll, welche die beiden ersten Perioden der römischen Geschichte von einander scheidet: die erste gehe von den Anfängen bis zum zweiten punischen Kriege, die zweite von ihm bis zum Kaiserreich, in welchem als dem dritten Hauptabschnitt der römischen Geschichte diese drei Momente als die hauptsächlichen unterschieden werden: „Rom in der Kaiserperiode", „das Christenthum" und „das byzantinische Reich".[2]

Darüber geräth nun die chronologische Eintheilung, die doch auch eine logische ist und sein soll, in die größten numerischen Ungleichheiten, denn die Zahl der ersten Periode verhält sich zu der Zahl der

[1] Ebendas. S. 355—358. — [2] Ebendas. S. 339—414.

zweiten, wie 551 zu 171. Da nun Hegel die Zeit der Könige nicht nach Maßgabe der höheren Kritik für mythisch und ihre Tradition für episch ansieht, so hätte er die Vertreibung der Könige als eine Begebenheit von epochemachender Bedeutung gelten lassen sollen, zumal er selbst den Streit zwischen den Patriciern und Plebejern als denjenigen Gegensatz betrachtet, welcher die erste Periode des republikanischen Roms kennzeichne.[1]

Durch eine Reihe von Kriegen, deren letzter der erste punische war, hatte Rom die Herrschaft über Italien gewonnen; durch den zweiten punischen Krieg war es eine Seemacht und nach dem Siege bei Zama die Beherrscherin des Mittelländischen Meeres geworden. Dann folgten die siegreichen Kriege gegen das macedonische Reich, der dritte punische Krieg und der Krieg gegen Griechenland, welche jener mit der Zerstörung Carthagos, dieser mit der Zerstörung Korinths endeten (146 v. Chr.). Da der Zusammenstoß zwischen den Römern und den Griechen, ihren welthistorischen Vorgängern, aus der im zweiten punischen Krieg errungenen römischen Machtstellung hervorging, so wollte Hegel nach seiner uns bekannten grundsätzlichen Ansicht von der Succession der welthistorischen Völker die zweite Periode Roms mit jenem Kriege beginnen lassen, weshalb er die Länge der ersten Periode so übermäßig ausdehnen mußte, daß sich dieselbe von der Zeit der Könige bis zur Zeit der Scipionen erstreckt.

2. Die erste Periode.

Rom ist, wie Hegel sagt, außer Landes entstanden, in einem Winkel, wo drei verschiedene Gebiete zusammenfließen, das der Lateiner, Sabiner und Etrusker, in einer Lage, welche gar nicht geeignet war, den Mittelpunkt des ganzen Italien zu bilden. Schon in dieser Gründung Roms zeigt sich der Charakter des Gewaltsamen. „Rom war von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches.“ Die Könige, deren letzte auch „die höhere Kritik“ für geschichtlich gelten läßt, waren mit Ausnahme des ersten nicht einheimisch, sondern kamen von außen. Der erste König hat aus einer Räuberbande einen Kriegsstaat geschaffen, der zweite hat die reli-

[1] Wie inadäquat die hegelsche Fassung der ersten Periode der römischen Geschichte ist, zeigt sich auch in der überschriftlichen Eintheilung: „Erster Abschnitt. Rom bis zum zweiten punischen Kriege. Capitel I. Die Elemente des römischen Geistes. Capitel II. Die Geschichte Roms bis zum zweiten punischen Kriege.“ Das Ganze ist gleich dem zweiten seiner Theile!

giösen Gebräuche und die sacra gestiftet. Es ist für das Wesen des römischen Geistes sehr merkwürdig, daß die Religion dem Staate nachgefolgt ist: erst Romulus, dann Numa. Romulus soll den Senat eingesetzt und die Zahl seiner Mitglieder (patres) auf hundert bestimmt haben. Der sechste und vorletzte König, Servius Tullius, hat auf Grund des Census das Volk (populus) in sechs Vermögensclassen eingetheilt und nach Centurien so geordnet, daß die erste Classe mit den Rittern in 98 Centurien bestand, also das Uebergewicht behielt, da die Volksversammlung nach Centurien abstimmte (comitia centuriata). Die Macht des Volks war bei den Vornehmen und Reichen. Ein Frevel, welchen der Sohn des letzten Königs an der Frauen- und Familienehre begangen, hatte die Vertreibung der Könige von seiten der Aristokraten zur Folge, wie ein ähnlicher Frevel später den Sturz der Decemvirn herbeiführte.[1]

Die königliche Gewalt ging an zwei einjährige Consuln über: darin bestand zunächst die Umwandlung des Königthums in das republikanische Staatswesen, aus welchem nunmehr der große Rechtsstreit zwischen den Patriciern und den Plebejern hervorging. Bei den Patriciern waren der Grundbesitz, die obrigkeitlichen Aemter, die richterliche Gewalt; die Plebejer waren arm, verschuldet, von den patricischen Gläubigern der härtesten Behandlung unterworfen und genöthigt Kriegsdienste zu leisten. Hieraus entstanden Empörungen und Secessionen. Die Plebejer verlangten Land und Schutz; sie haben ein Recht nach dem anderen errungen: gegen die Willkür des Senats den Schutz der Volkstribunen, gegen die Rechtspflege ohne geschriebene Gesetze die Decemviralgesetzgebung, gegen die Ausschließung von den Staatsländereien und von den höchsten Staatsämtern den Zugang zu beiden durch die licinischen Gesetze. „Es ist dies ein Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Antheil, den sie auch an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Durch diese Vereinigung des Patriciats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahrhaft inneren Consistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung

[1] Ebendas. S. 344 flgd.

an den inneren Kämpfen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten, denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Object mehr im Inneren hat und dasselbe nach außen hin sucht."[1]

Diese Vereinigung der inneren und äußeren Kraft, der *Gesundheit* und *Größe* charakterisirt die Beschaffenheit des römischen Staats zur Zeit der ersten punischen Kriege, und so erscheinen auch die Persönlichkeiten, welche dem Staate in diesem Zustande seiner gesunden, kraftvollen und ungebrochenen Entwicklung gedient und seine Zwecke gefördert haben, als glückliche und große Individualitäten, deren Typus die beiden Scipionen waren, der ältere und jüngere Africanus, der Sieger von Zama und der Zerstörer Carthagos.

3. Die zweite Periode.

Nach einer langen Reihe von Kriegen mit den italischen Völkerschaften, den Etruskern, Volskern, Galliern, den Umbren und Marsen, den Samniten, Lucanen, Tarentinen und Bruttiern, endlich nach dem ersten punischen Kriege *herrscht* das römische Volk in Italien, Sicilien, Sardinien, Corsika und Spanien. Durch den zweiten punischen Krieg wird Rom, wie schon gesagt, eine Seemacht und die Beherrscherin des Mittelmeers; nun begann mit den Kriegen gegen das macedonische Reich seine kriegerische Ausdehnung nach Osten, alle folgenden Kriege sind die Consequenzen der errungenen Siege; der Zweck und das Thema ist die *Weltherrschaft* ohne alle weiteren geistigen Zwecke, „die *abstracte Herrschaft*“, die Vernichtung der Völker und aller sich noch regenden Selbständigkeit. «Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam», sagte und wiederholte der ältere Cato, und das war ein echter Römer.

Wenn man die Herrlichkeit Griechenlands nach den Perserkriegen mit der Herrlichkeit Roms nach den punischen Kriegen vergleicht: welcher Gegensatz! Dort gedeihen in unvergänglicher Schönheit die Werke der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst, alle Geistesthätigkeit steht in Blüthe; hier ist von alle dem nichts. Was die Römer von Kunstschätzen haben, ist von ihnen nicht geschaffen, sondern erbeutet; was sie von Reichthümern und Schätzen haben, ist nicht erworben, nicht eine Frucht ihres Handels und ihrer Industrie, sondern erbeutet und heimgeschleppt, um, wenn es angeht, als Siegesbeute in den

[1] Ebendas. S. 360—374.

Triumphzügen zu paradiren. „Eleganz, Bildung war den Römern als solchen fremd, von den Griechen suchten sie dieselbe zu erhalten. Griechische Sklaven waren die Dichter, die Schriftsteller der Römer, die Vorsteher ihrer Fabriken, die Erzieher ihrer Kinder.“[1]

Die eroberten Länder wurden zu Provinzen gemacht und mit stehenden Heeren versehen, damit sie gehorchten; Proconsuln oder Proprätoren wurden als Statthalter an ihre Spitze gestellt, um sie zu beherrschen und auszusaugen, Staatspächter (publicani) aus dem Stande der Ritter wurden wie ein Netz durch die Provinzen verbreitet, um Zölle und Tribute zu eigenem Nutzen einzutreiben. „Das römische Princip wird ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt, es hatte keinen geistigen Mittelpunkt in sich zum Zweck, zur Beschäftigung und zum Genusse des Geistes. Der patriotische Zweck, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn der subjective Trieb der Herrschaft zur treibenden Leidenschaft wird.“[2]

Die inneren Gegensätze sind die verderblichsten: die neuen Patricier sind der Amtsadel, die Nobilität, die habgierigen und herrschsüchtigen Optimaten, denen der besitz- und arbeitslose, durch Kornspenden und Largitionen gefütterte Pöbel gegenübersteht. Nachdem Attalus, der König von Pergamum, Rom zur Erbin seiner Schätze eingesetzt, hat das edle Brüderpaar Ti. und C. Gracchus vergebens versucht, durch neue agrarische Gesetze den Staat zu retten; sie sind von den Optimaten erschlagen worden. Mit der Habgier ging die Bestechlichkeit ins Maßlose, wie es in dem jugurthinischen Kriege und in der Person Jugurthas zu Tage trat. Plötzliche Gefahren, wie die Einfälle und Siege der Cimbern und Teutonen, konnten den Staat wohl aufrütteln, aber nach den Siegen des Marius bei Aquae Sextiae und an der Etsch schritt das Verderben unaufhaltsam vorwärts. Mit den einheimischen Kriegen wetteiferten und wechselten die auswärtigen, dem Bundesgenossenkriege in Italien folgten die mithridatischen Kriege in Asien. Der Sieger in beiden war Sulla. „Da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden.“ „Aus der Zerrüttung des Staates, welcher keinen Halt noch Festigkeit mehr in sich hatte, sind diese colossalen Individualitäten hervorgegangen mit dem Bedürfniß, die Einheit des Staats herzustellen, welche in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war.“[3]

[1] Ebendas. S. 380. — [2] Ebendas. S. 379 flgd. — [3] Ebendas. S. 376 flgd.

Solche ungeheuerliche Individuen sind **Marius**, der Führer der Volkspartei, und **Sulla**, der Führer der Adelspartei, die einander zu vernichten suchen und jeder die Parteiführer und Anhänger des anderen durch blutgierige Proscriptionen vertilgt. Es ist schon klar, daß Rom entweder dem Untergange oder dem Militärdespotismus entgegengeht, aber die Fortdauer des römischen Reichs ist nothwendig, ebenso nothwendig ist der Uebergang der **Weltherrschaft** in die **Alleinherrschaft**. Die beiden letzten Glanzpunkte des republikanischen Roms sind **Pompejus** und **Cäsar**, jener mit dem Senat, dieser mit seinen Legionen und seinem Genie. „Cäsar, der als ein Muster römischer Zweckmäßigkeit aufgestellt werden kann, der mit ruhigstem Verstande seine Entschlüsse faßte und sie aufs thätigste und praktischste ohne weitere Leidenschaft zur Ausführung brachte, Cäsar, der weltgeschichtlich das Rechte gethan: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt und zugleich einen nach außen hin aufgeschlossen, denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz, er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Da hat er sich zum Herrscher der Welt gemacht durch einen Kampf, der nicht in Rom selbst sich entschied, sondern dadurch, daß er die ganze römische Welt eroberte."[1]

Daß der athenische Staat, wie er im Laufe der Zeit und des peloponnesischen Krieges geworden war, nicht fortbestehen konnte, das hatte **Plato** mit völliger Klarheit eingesehen und deshalb seine neue Staatsverfassung entworfen. Daß aber der römische Staat, wie er zur Zeit der Bürgerkriege geworden war, in seiner republikanischen Form nicht fortbestehen konnte: diese Unmöglichkeit hat **Cicero** nicht begriffen, obgleich er den Marius und Sulla, den Pompejus und Cäsar, den Catilina und Clodius erlebt hatte; er hat immer geglaubt, daß die Schuld an einzelnen Individuen liege, und daß man das republikanische Staatswesen mit gutem Willen durch allerhand Nachbesserung und Nachhülfe erhalten könne.

Es scheint, daß die Weltgeschichte in großen Fragen, von deren Entscheidung die Zukunft der Welt abhängt, den Beweis der Nothwendigkeit oder der Unmöglichkeit des Gegentheils **wiederholen** muß, um die Sache mit widerspruchsloser Sicherheit festzustellen; sie hat die

---

[1] Ebendas. S. 380 u. 381.

Nothwendigkeit des römischen Cäsarismus und die Erfolglosigkeit der Ermordung Cäsars zweimal bewiesen: durch die Schlacht bei Philippi und durch die bei Actium. So mußten die Bourbonen zweimal vertrieben und Napoleon zweimal besiegt werden.[1]

III. Das Kaiserreich.

1. Das Privatrecht.

Der Uebergang in die römische Alleinherrschaft geschah fast unmerklich. Die höchsten obrigkeitlichen Aemter wurden nicht abgeschafft, sondern in der Person des Alleinherrschers vereinigt. Cäsar Octavianus Augustus, der Erbe Cäsars und sein Großneffe, war princeps senatus, Consul, Censor, Tribun, und hatte, was die Hauptsache war, das Imperium, d. h. die Herrschaft über das Heer: er war Imperator.[2]

Da die Weltherrschaft nunmehr in der Alleinherrschaft besteht, so ist für den Weltzustand die geistige und moralische Art des einzelnen Herrschers gleichgültig, es kommt wenig darauf an, ob der Kaiser ein Mann von erhabenen Gesinnungen ist, wie Vespasian und Titus, oder ein nichtswürdiger und abscheulicher Mensch, wie Domitian. Und da die Macht des Kaisers von der Leibwache und dem Heere abhängt, so ist eine natürliche Folge, die sehr bald zur Geltung kommt und später immer mehr um sich greift, daß die Prätorianer oder die Legionen den Kaiser machen und ihren Günstling zum Imperator ausrufen. Endlich da der Kaiser die allein mächtige und die einzige politische Person ist, so sind ihm gegenüber alle anderen gleich ohnmächtig und ohne alle politische Bedeutung, d. h. sie sind einander gleiche Privatpersonen, deren Geltung im Privatrecht besteht, das seine Realität im Eigenthum hat. „Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich giebt, — im Eigenthum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des todten Privatrechts zurückgebracht. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist; so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst."[3]

Die politische Freiheit, mit ihr die Freiheit im Staat und in der Welt ist unwiederbringlich verloren. Indessen bietet in dieser Noth

[1] Ebendas. S. 380 u. 381. — [2] Ebendas. S. 382. — [3] Ebendas. S. 383—385.

der Zeiten, welche das Schicksal der Welt ist, in dieser ungeheuren Erniedrigung des öffentlichen Rechtszustandes die Philosophie eine tröstliche Erhöhung des Bewußtseins, freilich eine Philosophie nicht römischen, sondern, gleich aller anderen Geistesbildung, griechischen Ursprungs, aber dem römischen Zeitbewußtsein und den Freiheitsbedürfnissen der noch übrig gebliebenen edlen Römer vollkommen gemäß und entsprechend. Das Grundthema dieser nacharistotelischen, in die drei gleichzeitigen, einander entgegengesetzten, in der Hauptsache einverstandenen Richtungen des Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus getheilten Philosophie ist die Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins von der Welt, die Errichtung einer von den Mächten der Welt unangreifbaren, unerschütterlichen, (gleich dem Gotte des Aristoteles) unbewegbaren Burg im Innersten und in der Tiefe der ihrer selbstbewußten Persönlichkeit. Die Themata dieser Unerschütterlichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins (ἀταραξία) sind der erhabene Wille, der erhabene Genuß und der erhabene Zweifel. Doch bleiben diese Erhabenheiten immer nur innerlich gedachte, im Gegensatz zur Welt befindliche und darum mit der Welt und dem Weltlauf behaftete; sie sind nicht, was sie sein möchten: die Freiheit von der Welt. Diese Freiheit ist die Erlösung von der Welt und damit in Wahrheit die Erlösung der Welt. Das ist aber nicht das Thema der Philosophie, sondern der Religion und zwar einer neuen Weltreligion.[1]

2. Das Christenthum.

Der Anfang des römischen Kaiserreiches und der des Christenthums sind gleichzeitig, sofern die Geburt Christi diesen Anfang bestimmt hat. Der Zeitpunkt ist von weltgeschichtlicher Bedeutung. Durch die christliche Religion ist in der Menschheit ein neues Princip aufgegangen, welches nicht mehr zu überwinden ist, sondern nur auszubilden und zu entwickeln. In Christus ist das Heil der Welt geboren. Die Weltgeschichte geht bis hierher und von hier an. Darum sagt auch die Schrift von Christus, er sei erschienen, als die Zeit erfüllt war.

In dem Weltzustande, der ihm vorausgeht und ihn umgiebt, herrscht das Unheil und das Bewußtsein desselben in der Menschheit. Während in dem römischen Kaiserreich es nur Privatrecht und Privatrechte giebt, ist der öffentliche Zustand die absolute Rechtslosigkeit. „Das Elend dieses Widerspruchs ist die Zucht der Welt", d. h. es treibt zum

[1] Ebendas. S. 386 u. 387.

Gefühle der eigenen Nichtigkeit. Dieses Gefühl lebt schon in jener tröstlich scheinenden Philosophie, die mit ihrer stumpfen Weltgleichgültigkeit und Weltverachtung im Grunde auf der Verzweiflung an der Welt und über dieselbe beruht. „Die Unerschütterlichkeit des Skepticismus machte zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst. Diese Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rath der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte.[1]

Aber das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Gottverlassenheit erfüllt recht eigentlich das Bewußtsein des jüdischen Volks, aus welchem Christus unmittelbar hervorgeht. In den „Davidischen Psalmen" und in den Propheten findet dieses unglückliche, nach Gott dürstende Bewußtsein seinen vollen Ausdruck. Nun sind auch die letzten äußerlichen Befriedigungen, die im Besitz der Familie, des Landes Kanaan und der im Tempel zu Jerusalem dargebrachten Opfer noch erhalten waren, verloren gegangen; die Religion ist schon von den syrischen Königen verfolgt, Jerusalem und der Tempel sind von den Römern zerstört worden. Das Unglück und das trostlose Bewußtsein desselben ist vollendet. Im Grunde liegt dieses heillose Bewußtsein schon in den Uranschauungen der mosaischen Religion: in der Geschichte des Sündenfalls. Apollo, der griechische Gott, sagt zum Menschen: „erkenne dich selbst". Die Selbsterkenntniß ist erst die eigentliche Menschwerdung. Nach der mosaischen Erzählung verbietet Gott die Erkenntniß des Guten und Bösen. Hier ist das Sicherkennen gleich dem Sündigwerden. Was den Menschen zum Menschen macht, macht ihn hier zugleich zum Sünder, zum heillosen Sünder: dies ist das böse Schicksal der Menschheit, der Fluch, der auf ihr lastet, sie hat sich durch ihre Selbsterkenntniß, durch diesen Standpunkt des Fürsichseins von Gott getrennt und losgerissen. „Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird." Das verlorene Paradies, das menschenlose, ist und kann nichts anderes sein als ein Thiergarten.[2]

Das Erkennen hat den Riß gemacht, die Trennung von Gott, den Zwiespalt und Dualismus, in welchem das jüdische Bewußtsein befangen ist und bleibt: daher „das unglückliche Bewußtsein", welches Hegel schon in der Phänomenologie mit dem Stoicismus und Skepti-

[1] Ebendas. S. 387—390. — [2] Ebendas. S. 389—391.

cismus combinirt, aber nicht auf das jüdische Bewußtsein beschränkt hatte.[1]

Das Erkennen heilt den Riß und bewirkt die Versöhnung der Menschheit und der Welt: diese Versöhnung besteht darin, daß der Mensch sich erkennt in Gott. In diesem Punkte, richtig verstanden, liegt das ganze Gewicht der Sache.

Das Thema dieser Erkenntniß ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Diese Einheit war auch in der griechischen und römischen Welt zur religiösen Geltung und Gegenständlichkeit gelangt, aber nicht tiefer gedrungen, als in Griechenland bis zur Schönheit der menschlichen Individualität und in Rom bis zur inneren, zweckbewußten Persönlichkeit; das römische Kaiserreich hat seine Herrscher, die einzelnen wirklichen Subjecte sozusagen mit Haut und Haaren vergöttert, gleichviel ob es werthvolle oder nichtswürdige Menschen waren. Dagegen in der christlichen Religion erscheint die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, in diesem einzelnen, wirklichen Menschen, nicht in der oder jener Seite seiner äußeren Individualität und Persönlichkeit, sondern in der Wurzel seines Wissens und Wollens, als gewußte und gewollte, d. h. als geistige Einheit mit Gott, als das völlige Aufgehen in Gott, das gewollte und gewußte Leben in ihm und für ihn. „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." In der Person Christi erscheint Gott als Geist, er erscheint so, wie er in Wahrheit ist, d. h. er hat sich in dieser Person offenbart; darum ist diese Person, Christus als Gegenstand der christlichen Religion, nicht die Vergötterung oder Vergottung des Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes, nicht Apotheose, sondern Incarnation. Darum ist die christliche Religion in dem geschichtlichen Stufengange der Religionen auch die höchste, die vollkommenste: sie ist diejenige Religion, in welcher sich die Idee der Religion realisirt hat. In der Person Christi ist das Heil der Welt erschienen, nur in der Gemeinschaft mit ihm, in der inneren, geistigen Gemeinschaft kann und soll es fortwirken, hat es fortgewirkt. Er selbst sagt: „Wenn ich nicht mehr bei euch bin, wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten". Erst am Pfingstfeste wurden die Apostel des heiligen Geistes voll. „Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. VII. S. 329—338.

ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtsein wurde. Ebenso wenig ist es das rechte Verhältniß, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern u. s. f. für eine Bewandtniß? d. h. was ist er, geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer u. s. f., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und anderen, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral u. s. f., dies alles ist nicht das letzte Bedürfniß des Geistes, daß nämlich der Mensch den speculativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekommt. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dies sein soll, so ist die Vorstellung der speculativen Idee, der absoluten Wahrheit geleugnet. Um diese aber ist es zu thun und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt; ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Concilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zu Stande gekommen, oder von da oder dorther flossen — alle solche Umstände mögen beschaffen sein wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist."[1]

Ich habe diese Stelle ganz wiedergegeben, da sie zur Kenntniß der Denkart und Lehre unseres Philosophen wichtig ist, denn sie zeigt sehr deutlich, wie sich Hegel zur Evangelienkritik verhalten haben würde, wenn er die tübinger Theologie, D. F. Strauß, F. Chr. Baur u. s. f. erlebt hätte. Er fragt nicht, wer oder was Christus war als Subject und Stifter der christlichen Religion, sondern er legt das Hauptgewicht in das, was Christus geworden ist als Object der christlichen Religion, der Gemeinde, der Kirche, der Menschheit, die nicht bloß zwei oder drei zählt, die sich in seinem Namen versammeln, sondern zweihundert Millionen. Seine Gemeinde gehört zu ihm selbst, zu seiner Person, zur Realität seiner Idee, zu der „Wahrheit an und für sich". „Die Gemeinde ist ein wirkliches gegenwärtiges Leben im Geiste Christi."[2]

Das Christenthum entwickelt sich in der Form der Gemeinde und Kirche im römischen Kaiserreiche unter einer Reihe von Verfolgungen,

[1] Hegel. IX. S. 392—396. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XII. S. 425 bis 429. — [2] Hegel. IX. S. 396—399.

bis es durch seine fortschreitende Organisation zu einer siegreichen Macht erstarkt ist. Der Christusglaube entwickelt sich in der Form der Glaubenssätze oder Dogmen noch im römischen Kaiserreiche durch die Concilien zu einer kirchlichen Glaubenslehre, zu deren Gestaltung und Ausbildung die Philosophie mitwirken mußte. In Alexandrien, dem Communicationspunkte der morgen- und abendländischen Welt, hatte sich in dem Juden Philo die jüdische Religion mit der griechischen Philosophie vereinigt; die jüdische Gottesidee hatte die griechische Logosidee in sich aufgenommen und dadurch aufgehört, ein abstractes und unterschiedsloses Wesen zu sein; nun wurde durch das vierte Evangelium der Logosbegriff auf die Person Christi übertragen und es mußten jene metaphysischen Fragen nach dem Wesensverhältniß zwischen Gott und Christus, zwischen Vater und Sohn entstehen, welche die Dogmen entschieden haben. Auch hier interessirt unseren Philosophen weit weniger die Herkunft als das Resultat und dessen Wahrheit; es interessirt ihn weniger, wo die Sache hergekommen, als die Wahrheit, die dabei herausgekommen ist. „Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christenthume fremd und gingen dasselbe nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich?"[1]

Nunmehr ist die Aufgabe, daß die Idee des Geistes, welche das Wesen und Thema der christlichen Religion ausmacht, in die Welt eingeführt und das religiöse Princip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. Aber zur Lösung dieser Aufgabe sind andere Völker berufen als das römische und eine andere als die römische Welt: nämlich die germanischen Völker und die christlich-germanische Welt.[2]

3. Das byzantinische Reich.

Constantin hat das Christenthum zur römischen Staatsreligion erhoben und aus dem alten Byzanz eine neue Residenz unter dem Namen Constantinopel geschaffen; Theodosius der Große hat das ungeheure Reich, das vom atlantischen Ocean bis zum Tigris und vom Innern Afrikas bis an die Donau reichte, endgültig in zwei Hälften getheilt: das oströmische (byzantinische) und das weströmische Reich. Dieses, den Einbrüchen der barbarischen Völker preisgegeben, eilt mit

[1] Ebendas. S. 399—402. — [2] Ebendas. S. 402—408.

schnellen Schritten dem Untergange entgegen. Alarich, der Westgothenkönig, stürmt und plündert Rom (410), Attila erscheint in Oberitalien (453), Genserich, der Vandalenfürst, plündert Rom von neuem (455), endlich macht Odoaker, Fürst der Heruler, dem weströmischen Reich für immer ein Ende (476). Das oströmische Reich hat das weströmische fast ein Jahrhundert überlebt, bis endlich die Türken es erobert und seine Herrschaft zerstört haben (1453).[1]

Auf dem Schauplatz des weströmischen Reiches erscheinen die neuen, rohen, germanischen Völker, die durch das **Christenthum** erst zu erziehen und zu bilden sind, aus welcher Erziehung allein das christliche Freiheitsbewußtsein hervorgehen kann, welches zu verwirklichen und als Weltzustand zu entwickeln die germanischen Völker berufen sind. Dagegen kommt in dem byzantinischen Reiche das Christenthum zu einer vorhandenen, alten, fertigen und hohen Bildung, die es nicht durchdringt, sondern nur äußerlich berührt und gleichsam anstreicht, weshalb es nur die kirchlichen Streitigkeiten sind, welche, gleich den Circusparteien der Grünen und Blauen, die Leute interessiren und die Volksleidenschaften erhitzen: die Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffs und die Besetzung der kirchlichen Aemter. Um das Jota, welches die ὁμοουσία (Wesensgleichheit) von der ὁμοιουσία (Wesensähnlichkeit) zwischen Vater und Sohn unterscheidet, sind Ströme Blutes vergossen worden. „Bei Gregor von Nazianz heißt es: «Diese Stadt (Constantinopel) ist voll von Handwerkern und Sclaven, welche alle tiefe Theologen sind und in ihren Werkstätten und auf den Straßen predigen. Wenn du von einem Manne ein Silberstück gewechselt haben willst, so belehrt er dich, wodurch der Vater vom Sohn unterschieden sei; wenn ihr nach dem Preis eines Laibs Brod fragt, so wird euch zur Antwort, daß der Sohn geringer sei als der Vater; und wenn ihr fragt, ob das Brod fertig, so erwiedert man euch, daß der Sohn aus Nichts geworden».“

„Diese beiden Reiche“, sagt Hegel, „bilden einen höchst merkwürdigen Contrast, worin wir das große Beispiel von der Nothwendigkeit vor Augen haben, daß ein Volk im Sinne der christlichen Religion seine Bildung **hervorgebracht** haben müsse.“ „Das byzantinische Reich ist ein großes Beispiel, wie die christliche Religion bei einem gebildeten Volke abstract bleiben kann, wenn nicht die ganze Organisation des Staates und der Gesetze nach dem Princip derselben reconstruirt wird.“[2]

[1] Ebendas. S. 407 u. 408. — [2] Ebendas. S. 408–414.

Siebenunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Geschichte. E. Die germanische Welt.

I. Die Elemente der christlich-germanischen Welt.

1. Eintheilung. Die Völkerwanderungen.

Da das Christenthum die absolute Religion ist, über welche nicht mehr hinausgeschritten werden kann und deren Idee des Geistes und der Freiheit zu verwirklichen das Thema und die Aufgabe der christlich-germanischen Welt ausmacht, so können die Epochen der letzteren nicht in ihrer Beziehung nach außen gesucht werden, weder zu einem welthistorischen Volke, welches vorausgeht, noch zu einem solchen, welches nachfolgt; vielmehr ist die Herausgestaltung der weltlichen Freiheit aus der christlichen die gemeinsame Aufgabe der germanischen Völker.[1]

Das Bedürfniß nach besseren Wohnsitzen und die Möglichkeit, sie im römischen Reich durch Kriegsdienste und kriegerische Einfälle zu erwerben, haben die Wanderungen germanischer Völkerschaften zur Folge gehabt, wodurch sich vier Reiche herausgebildet haben: 1. das westgothische in Portugal, Spanien und einem Theile des südlichen Galliens, 2. das fränkische zwischen Mosel und Schelde, das sich unter Chlodwig erobernd in Gallien ausbreitet und bis an die Loire erstreckt, 3. das ostgothische unter Theoderich in Italien, dem die Byzantiner unter Justinian durch Belisar und Narses ein Ende gemacht haben, und nach der kurzen byzantinischen Episode die Longobarden gefolgt sind (568), deren zweihundertjährige Herrschaft von den Franken vernichtet wird, 4. das eigentliche Deutschland, das fünf Hauptstämme in sich begreift: die ripuarischen und die in den Maingegenden angesiedelten Franken, die Alemannen, die Bojoarier, die Thüringer und die Sachsen.

Aus der Mischung der römischen Bewohner und der siegreich eingedrungenen Germanen sind in Portugal, Spanien, Italien und Gallien die vier romanischen Nationen hervorgegangen, denen die drei germanischen gegenüberstehen in dem von den Angeln und Sachsen germanisirten England, in Deutschland und in Skandinavien. Die kriegerischen, thaten- und abenteuerlustigen skandinavischen Auswanderer sind die Normannen (Wikinger), welche Rußland, Nord-

[1] Ebendas. S. 414—421.

frankreich und von hier aus England, Unteritalien erobern und normannische Reiche gründen.[1]

Von der großen slavischen Nation im Osten Europas, von den dazwischen gelagerten Magyaren (Ungarn), von den Bulgaren, Serbiern und Albanesen u. s. f., von dieser ganzen Masse wird hier nicht gehandelt, „weil sie bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten ist. Ob dies noch in der Folge geschehen wird, geht uns hier nichts an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu thun".[2]

Zwei Bedingungen oder Factoren hat Hegel als solche hervorgehoben, welche der Aufnahme des Christenthums von seiten der germanischen Völker entgegengekommen sind und zur Förderung gereicht haben: die erste liegt in der subjectiven oder psychischen Eigenart der Germanen, welche Hegel mit dem Worte Gemüth bezeichnet, ohne deutlich zu sagen, was dieses Gemüth ist oder er darunter versteht. Denn daß die Gemüthlichkeit „die Empfindung der natürlichen Totalität in sich" sei, „keinen bestimmten Zweck habe", „jede Besonderheit ihr aber wichtig sei, weil das Gemüth sich ganz in jede hinein lege", daß sie „im Ganzen wie ein Wohlmeinen aussehe", wovon der Charakter das Gegentheil sei: dies alles sind Bestimmungen, welche die Sache keineswegs erleuchten und ihre Richtigkeit mehr ahnen lassen, als kundgeben.[3] Die Geschichte vom Opfertod Christi, von der Gefolgschaft und Treue der Jünger, der Reue des Petrus, der Todsünde und dem Tode des Verräthers hat für den Sinn der Germanen etwas unmittelbar Anmuthendes und Ergreifendes, und das erklärt sich aus ihrem Gemüth. Die zweite Bedingung erregt zunächst unser Befremden, sie besteht in dem schrecklichen Schauspiel der furchtbarsten Losgebundenheit in den germanischen Königshäusern, vor allem in dem Hause der Merowinger selbst, in der Person des Chlodwig, die von Verbrechen trieft, und in der Härte und Grausamkeit der ganzen Reihe seiner Nachfolger. Man kann der christlichen Moral nicht in so schrecklicher Weise auf die Dauer hohnsprechen, ohne zuletzt am eigenen Gewissen und dessen Verzweiflung zu erfahren, daß die Religion und die Moral Recht haben; dann macht sich das Bedürfniß nach religiöser Einsamkeit geltend und nach Beschwichtigung des Gewissens durch reiche Schenkungen an die Geistlichkeit und an die Kirche. Es verhält sich mit der christlichen Religion, wie mit der Wahrheit, von der es heißt: «La

[1] Ebendas. S. 421—424. — [2] Ebendas. S. 426. — [3] Ebendas. S. 425 u. 426.

vérité, en la repoussant, on l'embrasse». „Europa kommt zur Wahrheit, indem und insofern es sie zurückgestoßen hat. In dieser Bewegung ist es, daß die Vorsehung im eigentlichen Sinne regiert, indem sie aus Unglück, Leiden, aus particularen Zwecken und dem unbewußten Willen der Völker ihren absoluten Zweck und ihre Ehre vollführt."[1]

Dies ist wieder einer der Aussprüche, welche den Tiefsinn und Tiefblick Hegels beurkunden, denn es ist ein Tiefblick, daß er an den Gräueln im Hause der Merowinger nicht vorübergesehen, sondern den positiven Ertrag derselben, d. h. ihren Nutzen in Ansehung des Zeitalters zu schätzen gewußt hat.

2. Der Muhamedanismus.

Man ist erstaunt, unter den „Elementen der christlich-germanischen Welt" den Muhamedanismus in vorderster Reihe genannt zu sehen, aber diese Hervorhebung erklärt sich vollkommen erstens aus der Nothwendigkeit des Gegensatzes und der Ergänzung beider, und zweitens daraus, daß aus diesem Gegensatze die Kreuzzüge und das christliche Ritterthum hervorgegangen sind, welche zum Wesen des Mittelalters gehören.

Die muhamedanische Religion verhält sich zur christlichen, wie die Verehrung des abstracten Geistes zu der des concreten, wie der reine Monotheismus zur trinitarischen Gottesidee; der jüdische Gottesbegriff, befreit von allem jüdischen Particularismus, von der Vorstellung eines auserwählten und ausschließenden Volkes, mit dem Gott einen Bund geschlossen habe: diese Idee des abstract und absolut Einen in seiner vollkommenen Schrankenlosigkeit ist die muhamedanische Gottesidee. Dieser Gott ist nicht mehr Jehovah, sondern Allah. Die Verehrung dieses einen, allein wahren Gottes ist der einzige Endzweck des Muhamedanismus und das einzige Band, welches alles verbinden soll; die kriegerische Ausbreitung dieses Glaubens ist die höchste Pflicht, für diesen Glauben zu sterben das höchste Verdienst, und die höchste Belohnung ist das Paradies. Nie hat die Begeisterung in kürzerer Zeit größere Thaten vollbracht, als in der Ausbreitung der arabischen Religion von ihrem Ursprunge in Mekka und Medina zu einem arabischen Weltreich in Syrien, Persien, Aegypten, dem nördlichen Afrika, Spanien, bis seiner weiteren Ausdehnung von Karl Martell in Frankreich durch die Schlacht bei Tours an der Loire ein Ziel gesetzt wurde (732). Es war ein Jahrhundert nach dem Tode des Propheten.

[1] Ebendas. S. 429—431.

Die Begeisterung für das Abstracte ist der **Fanatismus**, der das wirkliche Leben verheert und verwüstet. «La religion et la terreur», hieß der Ruf des Muhamedanismus, dieser Revolution des Orients, wie «la liberté et la terreur» der Ruf der französischen Revolution, als Robespierre sie beherrschte. „Aber die abstracte, darum allumfassende, durch nichts aufgehaltene und nirgend sich begrenzende, gar nichts bedürfende Begeisterung ist die des muhamedanischen Orients.“ [1]

Indessen darf man die Welt nicht verwüsten, wenn man sie beherrschen will, weshalb auch die muhamedanischen Herrscher ihren Fanatismus gemildert und das Gedeihen der Dinge gefördert haben: die Chalifen haben Kunst und Wissenschaft nicht, wie Omar die alexandrinische Bibliothek, verdammt, sondern wie Harun-al-Raschid und Al-Mansur aufblühen lassen und für ihre Hebung und Verbreitung Sorge getragen. „Im Kampfe mit den Saracenen hatte sich die europäische Tapferkeit zum schönen, edlen Ritterthum idealisirt; Wissenschaft und Kenntnisse, insbesondere die Philosophie, sind von den Arabern ins Abendland gekommen; eine edle Poesie und freie Phantasie ist bei den Germanen im Orient angezündet worden, und so hat sich auch Goethe an das Morgenland gewandt und in seinem Divan eine Perlenschnur geliefert, die an Innigkeit und Glückseligkeit der Phantasie alles übertrifft.“ [2]

3. Das Reich Karls des Großen.

An der Spitze der Dienstmannschaft der fränkischen Könige stand der major domus, dessen Macht durch die Energie der Charaktere in demselben Maße im Steigen begriffen war, als die Macht der Könige durch die Schwäche der Charaktere im Sinken. Endlich war das Maß erschöpft, und Pipin der Kurze mit Hülfe des Papstes Zacharias stieß die Merowinger vom Thron und machte sich zum Könige der Franken (752). Der Lohn für den römischen Stuhl war die Gründung eines päpstlichen Länderbesitzes, welchen Pipin im Kriege mit den Longobarden erobert hatte und dem Papst (Stephan II.) schenkte. Nachdem sein Sohn, Karl der Große, das Reich der Longobarden vernichtet hatte, wurde er als Schutzherr der römischen Kirche und als Erneuerer des römischen Reichs zu Ende des Jahres 800 vom Papst gekrönt und hieß nunmehr nicht mehr Patritius von Rom, sondern römischer Kaiser. Es gab jetzt zwei Kaiserreiche: das morgenländische und das

[1] Ebendas. S. 431—435. — [2] Ebendas. S. 435—437.

abendländische, und zwei christliche, bald feindlich geschiedene Kirchen: die griechisch-katholische und die römisch-katholische.

Das Reich Karls des Großen war ein **Weltreich** und umfaßte Frankreich (seit 768 auch Aquitanien, das Land südlich von der Loire), Deutschland, inbegriffen die von Karl eroberten Sachsenlande zwischen Rhein und Weser, Ober- und Mittelitalien. Dieses neue Weltreich, in Ansehung der erblichen Nachfolge, der Kriegsverfassung, die auf dem Heerbann, einer Art Landwehr, beruhte, der Gerichtsverfassung, die von den Gemeindegerichten unter dem Vorsitz des Zent- und des Gaugrafen zu den Reichs- und den Hofgerichten emporstieg, der kirchlichen Eintheilung in Bisthümer mit ihren Domen und Domschulen, endlich der Staatseinkünfte, die zum größten Theil aus dem Ertrage der vielen Kammergüter mit ihren Schlössern (Pfalzen), wo der Kaiser sich abwechselnd aufhielt, bestritten wurden, war oder schien fest und systematisch geordnet. Aber das Band der Einheit lag in der gewaltigen Persönlichkeit des Herrschers und zerriß nach seinem Tode, das Reich ermangelte nach außen der Kraft der Vertheidigung, nach innen der Kraft der Gerechtigkeit und Schutzherrlichkeit. Die centrifugalen Kräfte, welche der Einheit zuwiderliefen, begannen ihre Wirksamkeit, die in einer dreifachen Reaction gegen die Einheit bestand. Diese Reaction ging aus von den **Völkern**, von den **Individuen** und von der **Kirche**.[1]

II. Das Mittelalter.

1. Das Feudalsystem und die Hierarchie. Das Städtewesen.

Nach dem Vertrage zu Verdun (843) zerfiel das karolingische Weltreich in die drei Sonderreiche Frankreich, Deutschland und Italien; die Theilung war bedingt durch die Interessen nicht bloß der drei Enkel Karls des Großen, sondern auch der Völker, welche auseinanderstrebten.[2]

Von außen waren es hauptsächlich drei Völker, deren kriegerischen und massenhaften Einfällen die Länder des getheilten Reichs ohne die Kraft der Abwehr ausgesetzt waren: die **Normannen**, die **Magyaren** und die **Saracenen**. Die Normannen hatten in Nordfrankreich die Normandie gewonnen und eroberten von hier aus England (1066), wo sie das angelsächsische Königthum vernichteten und das Lehnswesen

---

[1] Ebendas. S. 437—443. S. 444. — [2] Ebendas. S. 428 u. 429.

einführten. Damit war der Grund zu den späteren englisch-französischen Kriegen gelegt, in welchen die mächtigen Könige Englands und Herzöge der Normandie den schwachen Königen von Frankreich gegenüberstanden. Die Magyaren verheerten die deutschen Länder. Die Saracenen hatten Sicilien erobert und gefährdeten durch ihre räuberischen Züge die Küsten des mittelländischen Meeres und die Binnenländer.

Das erste Panier der Germanen, wie Hegel es nennt und schon Tacitus geschildert hat, war die ungemessene Freiheitsliebe der Einzelnen, das zweite war ihre unverbrüchliche Treue in der Genossenschaft und Anschließung; die Vereinigung beider Tugenden hätte den Staat ausmachen sollen, dieser aber war aus lauter Privatrechten zusammengesetzt und kein Ganzes. Was nun den Zustand der Individuen in dem getheilten Frankenreiche betraf, so war ihr Schutzbedürfniß so groß, wie ihre völlige Schutzlosigkeit. Um sich und ihre Habe zu schützen, mußten die Individuen zu anderen Individuen ihre Zuflucht nehmen, die schwächeren zu denen, welche mächtiger waren, sie mußten ihren Besitz einem mächtigeren Gewalthaber, es sei nun ein Kloster, ein Abt oder ein Bischof, ein Graf u. s. f. übergeben (feudum oblatum) und es von diesem, mit gewissen Verpflichtungen belastet, zurückempfangen. So war aus dem freien Eigenthümer ein Vasall oder Lehnsmann geworden, aus dem freien Besitz ein geliehener; der Lehnsherr aber war wieder der Lehnsträger oder Vasall eines mächtigeren Gewalthabers, und so entstand aus dem Verhältniß der Feudalität das Feudalsystem, welches den Charakter des mittelalterlichen Staates ausmacht: „Feudum ist mit fides verwandt; die Treue ist hier eine Verbindlichkeit durch Unrecht, ein Verhältniß, das etwas Rechtliches bezweckt, aber zu seinem Inhalt ebenso sehr das Unrecht hat; denn die Treue der Vasallen ist nicht eine Pflicht gegen das Allgemeine, sondern eine Privatverpflichtung, welche ebenso der Zufälligkeit, Willkür und Gewaltthat anheimgestellt ist. Das allgemeine Unrecht, die allgemeine Rechtlosigkeit wird in ein System von Privatabhängigkeit und Privatverpflichtung gebracht, so daß das Formelle des Verpflichtetseins allein die rechtliche Seite davon ausmacht".[1]

Zu der Schutzlosigkeit im Innern kam die Schwäche der Regenten, in welcher die Karolinger untergegangen sind, wie vorher die Merowinger. In Frankreich, wo die königliche Gewalt erblich war, folgten die Kapetinger, deren erster der kraftvolle Graf Hugo Capet war.

[1] Ebendas. S. 449.

Deutschland dagegen, wo der König den großen Titel des römischen Kaisers führte und vom Papst die Krone empfing, war und blieb ein Wahlreich, in welchem durch die stets einschränkenden Bedingungen von seiten der Wähler die kaiserliche Gewalt immer mehr zu einer bloßen Scheingewalt, zu einem hohlen Schattenwesen abgemindert und abgeschwächt wurde.

Die dritte Reaction kam von der Kirche. Die Bischöfe waren große Feudalherren, sowohl Lehnsherren als Vasallen, wodurch das kirchliche Amt käuflich und weltlich gemacht wurde. Das Papstthum im 10. und 11. Jahrhundert war eine Beute römischer Adelsfactionen, zuletzt die der Grafen von Tusculum geworden, wodurch es in die ärgste Verwilderung gerieth. Dem mußte ein Ende gemacht, die Kirche in gewissem Sinn entweltlicht, von dem Feudalstaat losgerissen und in der Gestalt eines theokratischen oder hierarchischen Reiches demselben entgegengestellt, vielmehr über ihn erhoben werden. Die Weltstimmung des 11. Jahrhunderts in der Angst vor dem nahen Untergange der Welt und dem Anbruch des jüngsten Gerichts kam diesem Zuge der Kirche, dieser im Sinne der Macht angestrebten Entweltlichung sympathisch entgegen. Zu der Angst und Furcht vor der nächsten Zukunft kamen durch die Hungersnöthe noch die Qualen der unmittelbaren Gegenwart.

Schon unter der Leitung des Cardinals Hildebrand hatte Papst Nikolaus II. die Wahl des Papstes so geordnet, daß sie nur durch den römischen Clerus oder die Cardinäle geschehen konnte (1059). Wie Hildebrand nun selbst Papst geworden war (1073), so verkündete er als Gregor VII. die beiden großen Gesetze des Cölibats oder des Verbots der Priesterehe und des Verbots der Simonie oder der Käuflichkeit eines kirchlichen Amts, wonach dasselbe folgerichtigerweise auch nicht auf feudalem Wege erworben oder von einer weltlichen Gewalt übertragen werden durfte (Verbot der Laieninvestitur). „Die Kirche wollte die göttliche Macht der Herrschaft über die weltliche, von dem abstracten Principe ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche. Der Kaiser mußte bei seiner Krönung, welche nur dem Papste zukam, einen Eid leisten, daß er dem Papste und der Kirche immer gehorsam sein wolle. Ganze Länder und Staaten, wie Neapel, Portugal, England, Irland, kamen in ein förmliches Vasallenverhältniß zum päpstlichen Stuhle.“[1]

[1] Ebendas. S. 453—456.

Die Hierarchie ist kein geistiges Reich, sondern ein geistliches und besteht in der Herrschaft der Geistlichen oder der Priester über die Laien; diese Herrschaft wird ausgeübt durch die Spendung der Gnadenmittel oder der Sacramente. Durch die Consecration des Priesters geschieht die Verwandlung der Zeichen des Abendmahls, des Brods und des Weins in den Leib und das Blut Christi; die Gegenwart Christi, welche eine geistige ist und sein soll, wird auf diese Weise in eine äußere, sinnliche, geistlose verkehrt, in ein Ding, in ein Dieses, wie Hegel gern sagt. In der Beichte wird das Individuum in der ganzen Particularität seines Thuns vom Beichtvater erforscht und auf diesem Wege geleitet und beherrscht. „So hat die Kirche die Stelle des Gewissens vertreten; sie hat die Individuen wie Kinder geleitet und ihnen gesagt, daß der Mensch von den verdienten Qualen befreit werden könne, nicht durch seine eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen, opera operata, Handlungen nicht des guten Willens, sondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden, als: Messe hören, Büßungen anstellen, Gebete verrichten, Pilgern, Handlungen, die geistlos sind, den Geist stumpf machen, und die nicht allein das an sich tragen, daß sie äußerlich verrichtet werden, sondern man kann sie noch dazu von anderen verrichten lassen. Man kann sich sogar von dem Ueberfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeschrieben werden, einige erkaufen, und man erlangt dadurch das Heil, das diese mit sich bringen. So ist eine vollkommene Verrückung alles dessen, was als gut und sittlich in der christlichen Kirche anerkannt wird, geschehen: nur äußerliche Forderungen werden an den Menschen gemacht und diesen wird auf äußerliche Weise genügt. Das Verhältniß der absoluten Unfreiheit ist so in das Princip der Freiheit selbst hineingebracht.“

Der wahre Glaube ist innerer, geistiger Art. Dieser Glaube aber, den die Hierarchie fordert und bewirkt, ist ein äußerer geistloser Glaube, der in einem äußeren, geistlosen Thun besteht: das ist nicht Glaube, sondern Glaubensgehorsam, ein erzwingbarer Glaube oder Zwangsglaube, dessen Gegentheil die Inquisition durch Kerker, Qualen und Scheiterhaufen rächt und bestraft.[1]

Die menschliche Freiheit entwickelt sich in der Sittlichkeit und besteht in der Ehe (Familie), in der Arbeit, um den eigenen Lebens-

[1] Ebendas. S. 457–461.

unterhalt zu erwerben, und in dem auf das Sittliche und Vernünftige gerichteten Gehorsam, d. i. der Gehorsam aus Ueberzeugung. „Man muß nicht sagen, das Cölibat sei gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit." Die Kirche dagegen sieht in den Gelübden der Keuschheit (Ehelosigkeit), der Armuth (Unthätigkeit) und des blinden Gehorsams, welcher die Obedienz der Unfreiheit ist, die wahrhaft religiösen Lebenszustände, welche höher sind, als die sittlichen: d. h. die Kirche hat die Sittlichkeit degradirt. „Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geschichte der Zeit giebt." Diese hierarchische Kirche ist voller Widersprüche: sie macht aus der Gegenwart Christi ein äußeres Ding, aus der Weihe des Priesters eine äußere, ihm anhaftende Beschaffenheit und aus ihrer eigenen Entweltlichung ein colossales Vermögen. „Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, insofern sie als eine äußerliche Existenz Besitzthümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichthum verachtet oder verachten soll, eine Lüge ist."[1]

Ebenso widerspruchsvoll wie die Kirche, ist der mittelalterliche Staat. An der Spitze der politischen Mächte steht der Kaiser, dessen Gewalt als die höchste auf Erden gilt und, bei Licht besehen, nichts ist als eine leere Ehre. Das Band der Feudalität ist die Treue, die aber, näher betrachtet, da sie auf der Willkür beruht, das Allerungetreueste ist. „Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre punica fides oder graeca fides zu nennen, denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjective Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganze organisirt ist." Auch in den Individuen herrscht der Widerspruch zwischen andächtiger Frömmigkeit auf der einen und barbarischer Rohheit und grausamer Leidenschaftlichkeit auf der andern Seite. „So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern, aber

[1] Ebendas. S. 461—463.

die höchste Reinheit der Seele durch die gräulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann."[1]

Die Burgen gewaltiger Feudalherren, die Klöster und Bisthümer waren mächtige Centralpunkte, um welche die Menge schutzloser Leute sich sammelte, zunächst als schutzpflichtige Unterthanen, die aber in schnellem Wachsthum die Kraft der Selbstvertheidigung gewannen, ihre Orte durch Mauern und Gräben befestigten, in ihrer Mitte die bürgerliche Arbeit des Gewerbfleißes und des Handels entwickelten, die Arbeit in Arbeitsstände oder Zünfte theilten, durch Industrie und Handel Macht und Reichthum und dadurch das Recht selbständiger Gemeinwesen erwarben. So ist das mittelalterliche Städtewesen entstanden, Städte und Stadtrepubliken und Städtebündnisse als diejenigen Gebiete, wo zuerst wieder bürgerliche Freiheit und Rechtszustände sich ausbilden konnten im Gegensatze sowohl zur Feudalität als zur Hierarchie.[2]

2. Die Kreuzzüge.

Das mittelalterliche, von der Hierarchie erzogene Christenthum hatte die Gegenwart Christi als ein äußeres Ding, als ein Dieses in der Monstranz vor Augen. Ein sehr wesentlicher und populärer Theil des christlichen Glaubens lag in der Heiligenverehrung, in dem Gräber- und Reliquiencult. Die allerhöchsten Reliquien, die den Heiland selbst vergegenwärtigten, waren das Schweißtuch, das Kreuz und das Grab, aber das Grab und das heilige Land selbst waren in der Hand der Ungläubigen. Pilgerfahrten nach Jerusalem waren schon genug geschehen. Jetzt aber wurde das Abendland von der Sehnsucht ergriffen, das heilige Land nicht bloß zu sehen und zu besuchen, um buchstäblich in den Fußstapfen Christi zu wandeln, sondern zu erobern. Diese kriegerischen Wallfahrten des Abendlandes nach dem Morgenlande sind die Kreuzzüge. Jerusalem ist erobert und ein Königreich Jerusalem gegründet worden (1099) und wieder verloren gegangen; in Constantinopel ist ein lateinisches Kaiserthum gestiftet worden (1204) und wieder verschwunden. Von der Erfüllung der nächsten und unmittelbaren Zwecke, welche die Kreuzzüge gehabt, ist nichts geblieben,

[1] Ebendas. S. 463 u. 464. — [2] Ebendas. S. 465—469.

nachdem sich diese Unternehmungen durch zwei Jahrhunderte erstreckt hatten.

Dieser Ausgang war eine schwere Niederlage der abendländischen Hierarchie. Denn weit mehr als Hegel gesagt und gewußt hat, sind die Kreuzzüge seit Gregor VII. einer der gehegtesten Pläne der päpstlichen Welt- und Eroberungspolitik gewesen, wobei ein obscurer Fanatiker wie Peter von Amiens keineswegs eine so bewegende Rolle gespielt hat, wie Hegel ihm noch zuschreibt.

Dagegen gehört die Art und Weise, wie Hegel den inneren Erfolg und die geistige Wirkung der Kreuzzüge erkannt hat, zu seinen tiefsinnigen und großartigen Aussprüchen. „Am heiligen Grabe vergeht alle Eitelkeit der Meinung: da wird es Ernst überhaupt. Im Negativen des Dieses, des Sinnlichen ist es, daß die Umkehrung geschieht, und sich die Worte bewähren: du lässest nicht zu, daß dein Heiliger verwese. Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: «Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden».“ „Das Princip eurer Religion ist nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst.“ „Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden und das heilige Land deshalb verloren.“[1]

3. Vom Feudalsystem zur Monarchie.

Der Feudalstaat ist kein Staat, sondern eine anarchische Vielherrschaft. In dieser Polyarchie sind lauter Herren und Knechte, in der Monarchie dagegen ist keiner Herr und keiner Knecht, denn die Knechtschaft ist durch sie gebrochen, in ihr gilt das Recht und das Gesetz, aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. In dem Feudalismus liegt der Trieb zur Monarchie, da jeder Einzelherrscher seine Macht zu vermehren strebt und ein unabhängiger Herrscher sein möchte; der Vasall will unabhängig sein von seinem Oberherren, und dieser von den Vasallen, von deren Treue, d. h. Willkür er ebenfalls abhängt.

Daher geht die Monarchie aus dem Feudalismus hervor, was auf dreifache Weise geschieht: 1. der Lehnsherr bemeistert die Vasallen und wird Alleinherrscher; 2. die Vasallen machen sich unabhängig

[1] Ebendas. S. 472—482. (S. 476.)

vom Lehnsherrn und werden Landesherren; 3. der oberste Lehnsherr vereinigt auf mehr friedliche Weise die besonderen Herrschaften mit seiner eigenen besonderen Herrschaft und wird so Herrscher über das Ganze.[1]

Auf dem ersten Wege ist durch Unterwerfung der Vasallen die Monarchie als die alleinige Staatsgewalt in Frankreich entstanden; auf dem zweiten Wege hat sich durch die Territorialhoheit der Vasallen die Vielstaaterei in Deutschland und Italien gebildet; auf dem dritten Wege hat das Geschlecht der Habsburger durch eine fortschreitende Vermehrung seiner Hausmacht an Stelle der Staatsmacht die oberste Herrschaft gewonnen und seit Rudolf von Habsburg bis zum Untergange des Reichs mit wenigen Zwischenräumen den römischen Kaiserthron inne gehabt.[2]

Gegen die Selbstsucht, die Räubereien und Gewaltthätigkeiten, welche das Feudalwesen mit sich brachte, bildeten sich im Interesse allgemeiner Zwecke Associationen der Städte, wie der Hansebund, der rheinische und schwäbische Städtebund, und die Bauerngenossenschaft in der Schweiz; im Interesse der Gerechtigkeit aber bildete sich eine Association der Kriminaljustiz, das Fehmgericht, welches die Verbrecher heimlich richtete, da sie öffentlich ungestraft blieben.[3]

In dem decentralisirten Italien entstanden Gewaltherrschaften, welche die Anführer von Söldnertruppen sich gewannen. Ein solcher kühner und geschickter Condottiere war Francesko Sforza, der sich zum Herzog von Mailand machte. Auch im päpstlichen Gebiet gab es viele kleine Dynasten, die unterworfen werden mußten, was durch Cesare Borgia geschah, um die Fürstengewalt zu begründen. „Wie zu dieser Unterwerfung im sittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, ersieht man aus der berühmten Schrift Machiavellis „Vom Fürsten". Oft hat man dieses Buch, als mit den Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen, aber in dem hohen Sinn der Nothwendigkeit einer Staatsbildung hat Machiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten. Die einzelnen Herren und Herrschaften mußten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unseren Begriffen von Freiheit und Moral die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen giebt, nicht vereinigen können, weil

[1] Ebendas. S. 483 u. 484. — [2] Ebendas. S. 484 u. 485. — [3] Ebendas. S. 485 u. 486.

zu ihnen die rücksichtsloseste Gewaltthätigkeit, alle Arten von Betrug, Mord u. s. f. gehören, so müssen wir doch gestehen, daß die Dynasten, die niederzuwerfen waren, nur so angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugsame Gewissenlosigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren.“[1]

4. Der Uebergang zur neuen Zeit.

Die Kirche selbst hat einen ungewollten, aber wesentlichen Schritt zur Befreiung des Geistes gethan, als sie in ihren Kunstwerken, namentlich in den Marienbildern die Schönheit Eingang finden ließ; denn die Schönheit ist die Gegenwart der Idee oder des Geistes in der sinnlichen Erscheinung, weshalb in der Betrachtung schöner Kunstwerke der menschliche Geist sich in seinem Elemente und darum frei fühlt. Die Gegenstände einer abergläubischen Verehrung, wie die wunderthätigen Marienbilder, sind häßlich, sie versetzen den Geist in den Zustand einer dumpfen Abhängigkeit und Gebundenheit oder lassen ihn darin. Den Madonnen Raphaels sind niemals solche Wohlthaten erwiesen worden, als mit welchen das abergläubische Volk jene häßlichen Marienbilder stets überhäuft hat.

Das Studium der Werke des griechischen Alterthums, worin der menschliche Geist sich in seiner Kraft und Schönheit offenbart, wird wieder erweckt und mit außerordentlichem Eifer belebt. Mit Recht heißen die Gegenstände und Themata dieser Studien «humaniora». Wenn es sich um einen weltgeschichtlichen Fortschritt handelt, so sind die hülfreichen Weltereignisse von seiten der Völker und die dienstbaren Erfindungen von seiten der Technik gleich bei der Hand und kommen zur rechten Zeit. Zur Kenntniß der griechischen Sprache und ihrer classischen Werke half der unmittelbare Geistesverkehr mit den griechischen Gelehrten, welche der Untergang des byzantinischen Kaiserthums und die Eroberung Constantinopels durch die Türken (1453) nach Italien trieb. Die Renaissance wurde zur europäischen Weltbildung und bedurfte die weiteste Verbreitung der Werke des classischen Alterthums, welche durch Abschriften nicht herzustellen war. Dazu diente die gleichzeitige Erfindung der Buchdruckerkunst (1450).

Schon über ein Jahrhundert vorher war die Erfindung des Schießpulvers gemacht worden. „Die Menschheit bedurfte seiner und alsobald war es da.“ Es diente zu einer neuen Gestaltung der

[1] Ebendas. S. 487 flgd.

Kriegsführung, zur Ausbildung einer höheren Form der Tapferkeit ohne die Wildheit der Leidenschaft und zur Zerstörung der Burgen des Feudalismus.

Nachdem der historische Horizont der Menschheit sich erweitert und über die alte Welt ausgedehnt hatte, mußte auch der geographische die Grenzen der Weltmeere überschreiten und eine neue Welt auf der Erde kennen lernen. Diese Erweiterung geschah durch die Entdeckung Amerikas (1492) und des Seeweges nach Ostindien (1498). Die Blüthe der schönen Künste, die Renaissance der Wissenschaften und die Entdeckungen der Seefahrer sind die drei Thatsachen, welche Hegel der Morgenröthe vergleicht, „die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkünde". Dieser schöne Tag war die neue Zeit, und die Sonne, welche nach dieser Morgenröthe emporstieg, war die Reformation.[1]

III. Die neue Zeit.

1. Die Reformation.

Man sage nicht, wie man zu thun pflegt, daß der Zustand des kirchlichen Verderbens, wogegen die Reformation gerichtet war, in Mißbräuchen bestanden habe, nach deren rechtzeitiger Abstellung alles gut gewesen und beim alten geblieben wäre. Diese sogenannten Mißbräuche wurzelten im Wesen der Kirche und waren dessen nothwendige Folgen oder Erscheinungsarten, welche erst jetzt auf das deutlichste erkannt, auf das peinlichste empfunden wurden, nachdem der Weltgeist über die mittelalterliche Kirche hinausgeschritten und diese hinter ihn zurückgetreten war. Die Kirche hatte das Wesen der christlichen Religion durchweg veräußerlicht, wie es in dem Meßopfer, diesem Höhenpunkte des kirchlichen Cultus, in dem zur Hostie verwandelten Gott zu Tage trat. Zu wiederholten malen hat Hegel gerade auf diesen Punkt hingewiesen.[2]

Jetzt erst erscheint die Autorität der Kirche als die unerträglichste Sclaverei, jetzt erst der Ablaßhandel, in welchem das Innerste und Tiefste, die Sündenvergebung, für Geld feil geboten wurde, als das äußerste Seelenverderben. Luther begann mit dem Streit wider den Ablaß und mußte damit enden, daß er die Autorität der Kirche von Grund aus verneinte. Die Art und Weise, wie Luther die Abend-

[1] Ebendas. S. 493—496. S. 497. — [2] Ebendas. S. 497—499.

mahlslehre gefaßt hat, zeigt in der bündigsten Form, die ihm unveränderlich feststand, den Grundcharakter seines Standpunkts. Er lehrt die wirkliche Gegenwart Christi im Glauben und im Genuß: die Gegenwart, aber nicht die äußere, durch den Priester vermittelte, sondern die innere, geistige, die im Glauben und in der Hingebung des Herzens besteht. Dies ist der Unterschied zwischen seiner Abendmahlslehre und der katholischen. Er lehrt die Gegenwart Christi, die etwas ganz anderes bedeutet, als die bloße Erinnerung an Christus als an eine gewesene Person: dies ist der Unterschied zwischen seiner Abendmahlslehre und der reformirten (Zwingli). „Es giebt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien." „In der lutherischen Kirche ist die Subjectivität und Gewißheit des Individuums ebenso nothwendig als die Objectivität der Wahrheit." „Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches die Völker sich versammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen." [1]

Von der Ueberzeugung erfüllt, daß die Welt und die in ihr wirksamen Mächte, die Ehe, die Familie und die bürgerliche Arbeit nicht gottverlassen, vielmehr die Bethätigungen des geistigen Lebens sind, ist Luther nicht bloß aus subjectiver Neigung, sondern grundsätzlich in den Stand der Ehe getreten, um mit seinem Beispiel voranzugehen, und sich wider das faule Mönchswesen, diese Leibgarde des Papstes, erklärt; er hat durch die Reformation die ganze Innerlichkeit des religiösen Lebens wieder erweckt und umgestaltet; auf die Innigkeit der Empfindung, auf das Herz und Gemüth gründet sich das durch die Reformation neu geschaffene religiöse Leben der Menschheit; das Gemüth aber, wie schon früher gezeigt wurde, gehört zum Grundcharakter des germanischen Wesens, weshalb die Reformation ihre eigentliche Stätte auch in der germanischen Welt gefunden hat: in Deutschland, Skandinavien und England. „Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl" (das der romanischen Nationen) „nicht auffaßt, denn es ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen. Sie lassen es gleichsam liegen und sind froh, daß es sonst abgemacht wird. Das Anderwärts, dem sie es überlassen, ist eben die Kirche." «Eh bien», sagt

---

[1] Ebendas. S. 499—502.

Napoleon, „wir werden wieder in die Messe gehen, und meine Schnurrbärte werden sagen: das ist die Parole!"[1]

Durch das tridentinische Concil ist der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus unversöhnlich geworden, wie auch Leibniz, den die Reunionsfragen so viel und so lange beschäftigt haben, in seinen Verhandlungen mit Bossuet erfahren mußte, der ihm immer von neuem das tridentinische Concil als die unwiderrufliche Scheidewand entgegenhielt.[2] Nun hatte die Kirche auch mit der Wissenschaft für immer gebrochen, wie aus ihrem Verhalten nach dem tridentinischen Concil erhellt: sie hat die kopernikanische Lehre verboten, sie hat den Giordano Bruno hauptsächlich wegen dieser Lehre, deren Verkündiger er war, grausam verbrennen lassen (den 17. Februar 1600), sie hat den Galilei, den größten Naturforscher seines Zeitalters, der Inquisition überliefert und gezwungen, die von ihm bewiesene Wahrheit des kopernikanischen Systems auf seinen Knieen abzuschwören.

Kraft ihrer Lehre von der Rechtfertigung des Menschen bloß durch den Glauben (sola fide) hat die Reformation den Brennpunkt des Heils in das innerste Wesen des Subjects, in seinen Willen und sein Herz gelegt. Aber aus dem Herzen kommen auch die argen Gedanken, weshalb die göttliche Gnade dasselbe ergreifen und die ihm angeborene Selbstsucht und Sündhaftigkeit durchbrechen muß, damit wir des Heils theilhaftig und vor Gott gerecht werden. Wenn nicht die Rechtfertigung durch den Glauben und die göttliche Gnade geschieht, so herrscht die finstere Macht des Bösen in der Welt wie im Menschen und der Glaube an diese Macht, d. i. der Glaube an den Teufel als den Fürsten dieser Welt. Die Reformation hat vermöge ihrer Grundanschauung diesen Glauben wieder belebt und eine sehr merkwürdige und volksthümliche Parallele mit dem Ablaß hervorgerufen, die sich in der berühmten Geschichte vom Faust und dem gleichnamigen Volksbuche darstellt. Nach der Lehre vom Ablaß kann man mit Geld seine Seligkeit erkaufen oder befördern; hier dagegen kann man Geld und alle Güter der Welt gewinnen, wenn man seine Seligkeit verkauft, d. h. seine Seele dem Teufel verschreibt. Dieser Glaube an den Teufel und die Teufelsbündnisse hat sich im Hexenwesen zu einer förmlichen Epidemie gestaltet, die „wie eine ungeheure Pest die Völker vorzüglich im 16. Jahrhundert durchrast hat". Diesem Aberglauben

[1] Ebendas. S. 502—507. Vgl. oben S. 787. — [2] Hegel. IX. S. 504 u. 505.

ist zuerst P. Spee, ein edler Jesuit, der Dichter der „Trutznachtigall", im Namen der Religion, und nach ihm mit dem größten Erfolge der Professor Thomasius in Halle im Namen der Aufklärung entgegengetreten. Wie im römischen Kaiserreich und zur Zeit der Schreckensherrschaft unter Robespierre war der Verdacht gleich der Schuld.[1]

Mit der Autorität der Kirche hat Luther auch die Geltung der Tradition verneint und an deren Stelle die heilige Schrift und das Zeugniß der Vernunft zur alleinigen Grundlage des Glaubens gemacht. Seine Uebersetzung der Bibel ist ein Volksbuch, litterarisch von unermeßlicher Bedeutung und in seiner Art vollkommen einzig und ohne Gleichen.

2. Die Reformation und der Staat.

Die Reformation hat kraft ihrer Principien die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche festgestellt, sie hat den Staat selbständig gemacht und durch ihre Säcularisirung der Kirchengüter seine Macht vermehrt. Dadurch wurde zugleich zwischen dem Staat der Reformation und der Kirche jener Interessenkampf hervorgerufen, worin es nicht mehr um die Religion, sondern um den Besitz, um das Mein und Dein zu thun war, da sich die Kirche für beraubt ansah und ihre Güter zurückforderte. Darüber haben sich die Staaten in protestantische und katholische entzweit, jene haben in Deutschland das matte Bündniß der Union, diese das mächtige der Liga geschlossen; es handelte sich um Sein und Nichtsein des Protestantismus, um dessen politische Existenz. Die Sache mußte von Grund aus durchgekämpft werden: dies geschah im dreißigjährigen Kriege, dessen Schauplatz, Opfer und Beute Deutschland war. Zuerst erschien Dänemark für die protestantische Sache als ohnmächtiger Helfer, dann Gustav Adolf als Heros. „Der Kampf endigt ohne Idee, ohne einen Grundsatz als Gedanken gewonnen zu haben, mit der Ermüdung aller, mit der gänzlichen Verwüstung, an der sich die Kräfte zerschlagen hatten, und dem bloßen Geschehenlassen und Bestehen der Parteien auf dem Grunde der äußeren Macht. Der Ausgang ist nur politischer Natur. Durch den westphälischen Frieden war die protestantische Kirche als eine selbständige anerkannt worden zur ungeheuren Schmach und Demüthigung für die katholische. Dieser Friede hat häufig für das Palladium Deutschlands gegolten, weil er die politische Constitution Deutschlands festgestellt hat. Aber

---

[1] Ebendas. S. 511—513.

diese Constitution war in der That eine Festsetzung von den Privatrechten der Länder, in die es zerfallen war. Vom Zwecke eines Staates ist dabei kein Gedanke und keine Vorstellung." „In diesem Frieden ist der Zweck der vollkommenen Particularität und die privatrechtliche Bestimmung aller Verhältnisse ausgesprochen, er ist die constituirte Anarchie, wie sie noch nie in der Welt gesehen worden, d. h. die Feststellung, daß ein Reich Eines, ein Ganzes sein soll, ein Staat, und daß dabei doch alle Verhältnisse so privatrechtlich bestimmt werden, daß das Interesse der Theile, für sich gegen das Interesse des Ganzen zu handeln oder das zu unterlassen, was dessen Interesse fordert und selbst gesetzlich bestimmt ist, aufs Unverbrüchlichste verwahrt und gesichert ist." Die Folgen waren die schmählichen Kriege, welche das deutsche Reich gegen die Türken, die noch schmählicheren, die es gegen Frankreich geführt hat. „Diese Constitution, die das Ende von Deutschland als einem Reiche vollends bewirkt hat, ist vornehmlich das Werk Richelieus gewesen, durch dessen Hülfe, eines römischen Cardinals, die Religionsfreiheit in Deutschland gerettet worden ist. Richelieu hat zum Besten des Staats, dem er vorstand, das Gegentheil von dem gethan, was er an dessen Feinden that, denn diese löste er auf zur politischen Ohnmacht, indem er die politische Selbständigkeit der Theile begründet; in seinem Reich aber unterdrückt er die Selbständigkeit der protestantischen Partei, und er hat darüber das Schicksal vieler großer Männer gehabt, daß er von seinen Mitbürgern verwünscht worden ist, während die Feinde das Werk, wodurch er sie ruinirt hat, für das heiligste Ziel ihrer Wünsche, ihres Rechts und ihrer Freiheit angesehen haben. Das Resultat des Kampfes also war das durch Gewalt erzwungene und nun politisch begründete Bestehen der Religionsparteien neben einander als politische Staaten und nach positiven staats- oder privatrechtlichen Verhältnissen." [1]

Die eigentliche Schutzmacht des Protestantismus wurde Preußen unter Friedrich dem Großen, der sein Königreich durch den siebenjährigen Krieg unter die großen Staatsmächte erhoben hat. Dieser Krieg war an sich kein Religionskrieg, aber er wurde es in seinem

---

[1] Ebendas. S. 521—525. Hegel spricht von der Politik Richelieus, nicht von seiner Person, da diese den westphälischen Frieden nicht mehr erlebt hat. (R. starb 4. December 1642.) Ueber den Zustand des deutschen Reichs als einer durch den westphälischen Frieden „constituirten Anarchie", wie ein französischer Schriftsteller diesen Zustand genannt hat, vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. VI. S. 59.

Ausgange und wird als ein solcher angesehen in der Gesinnung sowohl der Soldaten als der Mächte; hatte doch der Papst den Degen des feindlichen Feldhauptmanns geweiht. „Friedrich der Große ist nicht nur der Held des Protestantismus geworden, sondern er war auch ein philosophischer König, eine ganz eigenthümliche und einzige Erscheinung in der neuen Zeit."

3. Die Aufklärung und die Revolution.

Luther hatte siegreich festgestellt: was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein und durch die Religion Offenbartes. Doch was wir innerlich erleben, will nicht bloß überliefert, sondern es will gegenwärtig sein, wie das eigene Ich, d. h. es will gedacht und erkannt werden. Der Inhalt unseres Denkens ist die Welt, welche wir vorstellen, diese wirkliche, uns stets gegenwärtige Welt, die natürliche und geistig sittliche, die wir täglich erfahren und durch Erfahrung erkennen: die Naturgesetze und der naturgesetzliche Zusammenhang der Dinge, der die Wunder von sich ausschließt als Begebenheiten außer- oder übernatürlicher Art, wodurch der Zusammenhang der Dinge aufgehoben und zu nichte gemacht wird. Was in der Natur der Zusammenhang der Körper, das ist in der sittlichen Welt der Zusammenhang der Menschen, das allgemeine Wohl oder das gemeine Beste. Unser erkennendes Denken, die subjective Vernunft, ist auch die in der Welt gegenwärtige und herrschende. „Diese so auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen, die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieser Gesetze.[1]

Die Geltung der Vernunft in Ansehung des Staates ist die Staatsraison: Friedrich II. kann als der Regent genannt werden, mit welchem die neue Epoche, die der Aufklärung, in die Wirklichkeit tritt. „Friedrich II. muß besonders deshalb hervorgehoben werden, daß er den allgemeinen Zweck des Staates denkend gefaßt hat, und daß er der Erste unter den Regenten war, der das Allgemeine im Staate festhielt, und das Besondere, wenn es dem Staatszwecke entgegen war, nicht weiter gelten ließ. Sein unsterbliches Werk ist ein

[1] Hegel. IX. S. 528—530.

einheimisches Gesetzbuch, das Landrecht. Wie ein Hausvater für das Wohl seines Haushalts und der ihm Untergebenen mit Energie sorgt und regiert, davon hat er ein einziges Beispiel aufgestellt."

Die Herrschaft der Vernunft in unserem Denken und in der Welt ist noch nicht dem Inhalte, wohl aber der Form nach das absolute Princip. „Von diesem formell absoluten Principe kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage."[1]

Die Gewissensfreiheit ist die Quelle der Denkfreiheit geworden, in deren Bethätigung und Anwendung die Aufklärung besteht. Die Gewissensfreiheit und die Denkfreiheit stammen beide aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus dem Ich oder der Einheit des Selbstbewußtseins, welches als theoretische Vernunft die Quelle aller Denkbestimmungen ist und als praktische Vernunft die Quelle aller Willensbestimmungen. Die praktische Vernunft liegt der theoretischen zu Grunde und ist der reine Wille, der sich selbst will und bezweckt und darum keine andere Form und keinen anderen Inhalt hat als die absolute Willensfreiheit. Die Lehre von der absoluten menschlichen Freiheit ist aus der deutschen Aufklärung in der Gestalt der kantischen Philosophie hervorgegangen, wogegen die französische Aufklärung diese Lehre praktisch auszuführen gesucht und den Staat von Grund aus umgestaltet hat. Diese Umgestaltung oder Staatsumwälzung ist die französische Revolution, welche die jüngste Weltepoche entschieden hat. Es ist zu fragen: 1. worin hat das Wesen der französischen Revolution bestanden? 2. wie hat sich dieselbe in Frankreich entwickelt? 3. wie ist sie welthistorisch geworden?

Vor allem aber muß man fragen: warum ist Frankreich und nicht Deutschland der Schauplatz dieser Revolution gewesen, die den Staat gemäß der Vernunftfreiheit gestalten und dieser gleich machen wollte? Frankreich ist ein katholischer Staat von einer so hochgebildeten, durch seine Litteratur hervorragenden Civilisation, daß dem Reiche und Zeitalter Ludwigs XIV. die geistige Hegemonie in Europa mit Recht zukam, welche das Reich und Zeitalter Karls V. weder gehabt noch verdient hat. Nun haben in Frankreich die volle Herrschaft der katholischen Religion und die litterarische Bildung mit ihrer vollen Anziehungskraft gegen einander gearbeitet: jene hat die Denkfreiheit

[1] Ebendas. S. 529 u. 530.

unterjocht und gefesselt, diese hat sie entfesselt und befreit: die Folge war die empörte Denkfreiheit, die sich in der französischen Aufklärung Luft gemacht hat, durchaus kirchen= und religionsfeindlich gesinnt, im Grunde atheistisch. Anders verhielt sich die Sache in Deutschland. Hier war die Aufklärung theologisch gesinnt und die Theologie aufgeklärt. Dies war die Folge der Reformation und des Protestantismus. Das Denken war durch die Gewissensfreiheit schon versöhnt, in Frankreich dagegen war es unversöhnt und unversöhnlich: dies war die Folge der katholischen Religion und ihrer Herrschaft. Die französische Aufklärung und Philosophie trat in schneidenden, abstracten Gegensatz zur Kirche und Religion. Es ist ein unermeßlicher Unterschied zwischen einer solchen abstracten Philosophie und dem „concreten Begreifen", welches sich in die Religion vertieft und sie durchdringt. Man muß anerkennen, daß die französische Revolution von dieser abstracten Philosophie die ersten Anregungen empfangen hat.

Aus der Herrschaft der katholischen Religion folgte in Frankreich ein Heer unsäglichen Unrechts: die todten Reichthümer in der Hand der Kirche, die beständige Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht, die „gesalbte Legitimität", welche die Sünden der Könige als geheiligt erscheinen ließ. Das ganze Reich war ein wüstes Aggregat von Privilegien, die auf dem Volk lasteten, das Unrecht war nicht bloß schreiend, sondern, da sich die Unterdrücker desselben bewußt waren, im höchsten Grade schaamlos: das ganze System des Staates war eine Ungerechtigkeit.

Nun kam die Revolution mit den Forderungen der absoluten menschlichen Freiheit und Gleichheit. Alles sollte jetzt auf den Gedanken des Rechts gegründet werden. „So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut." — „Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche gefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen." [1]

[1] Ebendas. S. 530—536. Unsere Leser wollen sich hierbei an Hegels begeisterte Jugendtage in Tübingen erinnern. Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. I. S. 12—14.

Der Gang der Revolution im Innern war ihre fortschreitende Selbstzerstörung. Mit der Freiheit der Person und des Eigenthums waren die feudalen Vorrechte, Privilegien und Ungleichheiten plötzlich aufgehoben. Die Freiheit und Gleichheit aller war die Grundlage des neuen Staats. Die Gleichen sind die Einzelnen, die Willensatome, die alle zusammen Gesetze machen und regieren wollen; daher können die Vielen unmöglich durch Wenige vertreten werden, diese Vertretung erscheint den Vielen als eine „Zertretung"; unmöglich kann die Majorität über die Minorität herrschen, diese Herrschaft erscheint als eine große Inconsequenz. Denn wo bleibt bei einer solchen Herrschaft die Gleichheit?

Da alle regieren wollen und die Regierungsgewalt nur bei einigen sein kann, so wird jede Regierung ein Gegenstand der Opposition, sie gilt als freiheitsfeindlich und wird durch eine neue Regierung gestürzt, die dasselbe Schicksal erfährt. Zuerst hat man ein constitutionelles Königthum gemacht mit einer gesetzgebenden Versammlung, in welche die ganze Administration und Regierungsgewalt gelegt wurde. Der König mit seinem katholischen Gewissen gerieth mit dieser Verfassung in einen heillosen Conflict, die Priester verweigerten den Eid. Nun wurde das Königthum gestürzt und die ganze Gewalt kam an den Nationalconvent und seine Comités. Da man aus der Freiheit und Gleichheit keine Verfassung machen konnte, so machte man sie zur Gesinnung und nannte dieselbe Tugend. Da man aber die Gesinnung nicht begründen und beweisen konnte, so herrschte der Verdacht, und die Tugend, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurtheilt. „Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen, dessen subjectiver Wille eben das katholisch-religiöse Gewissen war, auf das Schaffot. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Es herrschen jetzt die Tugend und der Schrecken, denn die subjective Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach — der Tod."[1] Dieser unerträgliche Zustand konnte nicht dauern.

---

[1] Ebendas. S. 538 u. 539. Man wird heute auch diese Art der Tugendhaftigkeit dem Charakter Robespierres nicht mehr zuschreiben. Man vgl. in Hegels „Phänomenologie" den Abschnitt „die absolute Freiheit und der Schrecken". S. dieses Werk. Buch II. Cap. XI. S. 398—402.

Es kam wieder zu einer organisirten Regierung in einem fünfköpfigen Directorium, dem nicht die wechselseitige Verdächtigung, aber die individuelle Einheit fehlte. Man bedurfte nicht bloß einer Regierung, sondern einer Regierungsgewalt, die mit der Militärgewalt in einer Person vereinigt werden mußte. Diese Person war Napoleon. „Was von Advocaten, Theologen, Principienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respect und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genialeren Züge je ausgeführt worden, aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals. Die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität hat endlich diesen Coloß gestürzt, und in Frankreich ist wiederum eine constitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden.“ [1]

Die Restauration der Bourbonen in der Form eines constitutionellen, auf die Charte gegründeten Königthums war eine „fünfzehnjährige Farce“, die in einer wechselseitigen Lüge bestanden hat, denn die Ergebenheitsadressen von seiten der Kammer waren ebenso unwahr wie der königliche auf die Verfassung geleistete Eid, während der Monarch in seinem katholischen Gewissen verfassungsfeindlich gesinnt war und die Absicht hegte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. In der Julirevolution 1830 ist diese Farce zu Ende gegangen. „Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen.“ [2]

Auf der Gegenseite herrscht der Liberalismus, der auch in dem schon erwähnten Widerspruche befangen ist und bleibt. Während er sich den Schein giebt, nur für den Staat, die Verfassung, das gemeine Beste Sorge zu tragen, beherrscht ihn selbst das Princip der Atome. Die Einzelnen wollen Einfluß haben und regieren. „Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein, aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Collision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.“

[1] Hegel. IX. S. 540. — [2] Ebendas. S. 540 u. 541.

In Folge der französischen Revolution hat der Liberalismus sowohl durch die napoleonischen Eroberungen als auch durch Insurrectionen die romanischen Nationen, nämlich die römisch-katholische Welt, Frankreich, Spanien, Italien und in Italien Piemont, Rom und Neapel erobert und überall bankrott gemacht. Die romanische Welt blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. „Denn es ist ein falsches Princip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne? „Aeußere Uebermacht vermag nichts auf die Dauer. Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können." „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist, denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist."[1]

Oesterreich, nunmehr ein für sich bestehendes Kaiserthum, ist ein Aggregat von Staatsorganisationen, deren hauptsächlichste nicht germanisch und von den Ideen und ihrem Fortschritt ganz unberührt geblieben sind; es giebt in Böhmen noch Verhältnisse der Leibeigenschaft und in Ungarn feudale Gewaltherrn.

England hat sich der französischen Revolution entgegengesetzt und einen populären Krieg mit Frankreich geführt, obwohl es durch seine repräsentative Verfassung, seine parlamentarische Regierung und seine gewohnten Volksrechte der öffentlichen Versammlungen, der Preßfreiheit u. s. f. eigentlich berufen war, mit der politischen Freiheitsbewegung in Frankreich zu sympathisiren. Aber die englische Freiheit ist ganz anderer Art als die französische, denn sie gründet sich auf das Gegentheil der Centralisation, sie besteht nicht in Abstractionen und Allgemeinheiten, sondern in lauter Particularitäten, Sonderrechten und Privilegien; die einzelnen Kreise des öffentlichen Lebens, die Kirche, die Gemeinden, die Grafschaften, die Gesellschaften, die Stände und Classen regieren sich selbst und werden nicht von oben herab regiert. Das Parlament regiert den Staat, es gehört zu den besonderen oder, richtiger gesagt, absonderlichen Freiheiten, daß man die Wahl ins Parlament erkaufen und die eigene Wahlstimme verkaufen darf, also

[1] Ebendas. S. 538. S. 541 u. 542.

die Bestechung und Bestechlichkeit herrscht, was einen Zustand der Verdorbenheit kennzeichnet. Indessen hat die schlechte Sitte den guten Erfolg, daß auf diesem Wege eine Mehrzahl staatsmännisch erfahrener und geübter Kräfte in das Parlament kommt, wodurch die Möglichkeit der Regierung begründet wird. „Denn der Sinn der Particularität erkennt auch die allgemeine Particularität der Kenntniß, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt." Es ist sehr die Frage, ob die gegenwärtige Reformbill, wenn sie zur Ausführung gelangt und statt der Staatsmänner die Principienmenschen zur Geltung kommen läßt, die öffentlichen Zustände Englands verbessern oder, was zu fürchten steht, gefährden und verschlimmern wird? Durch ihre Industrie und ihren Handelsgeist haben die Engländer Colonien erobert und gegründet, sie sind durch ihre Schiffahrt die Beherrscher der Meere und die Missionare der Civilisation geworden.[1]

In Deutschland ist die Lüge des alten Reichs, welches ein Unding war, verschwunden und an seine Stelle ein Bund souveräner Staaten getreten, welche sich gegenseitig ihren Bestand garantiren, d. h. die größeren den kleineren, welche unselbständig sind, da sie die Feuerprobe des Krieges nicht bestehen können. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Principien der Freiheit der Person und des Eigenthums sind zu Grundprincipien gemacht worden, der Zutritt zu den Staatsämtern steht jedem offen, wenn er die dazu nöthige Bildung und Brauchbarkeit besitzt. Die Beamtenwelt regiert, und da die ausführenden oder höheren Beamten zugleich die Wissenden (οἱ ἄριστοι) sind und sein sollen, so hat die Regierungsart den Charakter einer Aristokratie. Durch die protestantische Kirche ist die Versöhnung mit dem Rechte zu Stande gekommen. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre. Die verfassungsmäßige Monarchie ist zu erstreben und wird erstrebt.

„Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Princip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit." „Die Philosophie hat es nur mit dem

[1] Ebendas. S. 543—545. Hegels letzte Schrift handelte von der noch in der Lesung begriffenen Reformbill (1831). S. dieses Werk. Buch I. Cap. XIII. S. 194—197.

Glanze der Idee zu thun, der sich in der Weltgeschichte spiegelt; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Ideen zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit."[1]

Achtunddreißigstes Capitel.

Die Aesthetik oder die Philosophie der schönen Kunst.[2]
A. Die Lehre vom Ideal.

I. Die Sphäre des absoluten Geistes.

Daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, darf man weder als einen endlichen Progreß, der eines Tages fertig ist und stillsteht, ansehen, noch als einen endlosen, der sein Ziel immerfort erstrebt, aber niemals erreicht, in Weise jener schlechten Unendlichkeit, die in einem ungelösten Widerspruche stecken bleibt. Der menschliche Geist in seiner Fortschreitung gleicht nicht einer geraden Linie, weder der begrenzten, noch der unbegrenzten, sondern der in sich zurückkehrenden, dem Kreise, diesem Bilde der Vollendung oder der wahren Unendlichkeit.[3] Die Weltgeschichte könnte nicht der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sein, wenn nicht die Freiheit das Wesen des Geistes wäre. Der in seiner Befreiung begriffene Geist ist endlich und beschränkt, sowohl der subjective als der objective; auch der Weltgeist ist noch endlich und beschränkt, denn er manifestirt sich in den Völkern und Volksgeistern, in dem Entstehen und Vergehen der Nationen, wie die Gattung in dem Entstehen und Vergehen der Individuen. Dagegen der Geist, welcher nichts anderes bezweckt und vollbringt, als sein Wesen sich gegenständlich zu machen und darzustellen, ist und bleibt bei sich selbst: das ist der freie, wahrhaft unendliche oder absolute Geist, dessen Stufengang, gemäß dem der theoretischen Intelligenz, von der äußern und sinnlichen Anschauung zu der Vorstellung, welche den

---

[1] Ebendas. S. 545—547. — [2] S. oben Buch I. Cap. XIV. S. 208—211. Hegels Werke. Bd. X in drei Abtheilungen. (Es ist nicht einzusehen, warum diese drei Abtheilungen, deren jede einen starken Band ausmacht, nicht als drei einander folgende Bände der Werke gezählt worden sind, wie die beiden der Religionsphilosophie und die drei der Geschichte der Philosophie.) — [3] S. oben Buch II. Cap. XIV. S. 456.

Gegenstand innerlich macht, und von dieser zum begreifenden Denken fortschreitet. Der sein Wesen in voller Freiheit anschauende Geist ist die schöne oder ästhetische Kunst, der sein Wesen andächtig vorstellende ist die Religion im engeren Sinne des Wortes, der sein Wesen denkend begreifende und erkennende, ist die Philosophie. Demgemäß gliedert sich die Sphäre des absoluten Geistes in die drei Sphären oder Stufen der schönen (ästhetischen) Kunst, der Religion und der Philosophie, also die Wissenschaft vom absoluten Geist in die drei Sphären oder Stufen der Kunstphilosophie (Aesthetik), der Religionsphilosophie und der Philosophie der Geschichte der Philosophie, welche letztere das ganze System vollendet und dadurch zu einer Bedeutung und Stellung gelangt ist, welche sie erst im Lichte der hegelschen Lehre gewonnen hat und nunmehr mit Recht behauptet.

Der absolute Geist ist „die Wahrheit des endlichen", denn er ist dessen bewegender Grund und Zweck. In diesem Sinn ist der absolute Geist gleich dem Göttlichen oder gleich Gott als dem Urwesen und schöpferischen Urgrunde der Welt. Wie sich der Weltgeist in dem fortschreitenden Freiheitsbewußtsein der Völker, so offenbart sich der absolute Geist in der Kunst, Religion und Philosophie des menschlichen Geistes. Das Verhältniß zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste (zwischen Mensch und Gott), das Band, welches beide verknüpft, ist die Religion in der weitesten Bedeutung des Worts. Wird die Religion in dieser Weite verstanden, so sind die Sphären des absoluten Geistes und die der Religion einander gleich: dann werden Kunst und Philosophie der Religion untergeordnet und erscheinen als deren Aeußerungs- oder Wirkungsweisen, wie denn die Thatsachen der religiösen Kunst und religiösen Philosophie uns diesen Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit der drei Sphären des absoluten Geistes unmittelbar vor Augen stellen. Durch die Beschäftigung mit dem Wahren, als dem absoluten Gegenstande des Bewußtseins, gehört nun auch die Kunst der absoluten Sphäre des Geistes an und steht deshalb mit der Religion im specielleren Sinne des Worts wie mit der Philosophie, ihrem Inhalte nach, auf ein und demselben Boden. Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationelle Theologie als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst."[1]

---

[1] Hegels Werke. X. Abth. I. S. 118–137. (S. 131 u. 132.)

II. Die Kunstphilosophie.

1. Einleitung.

Als die Wissenschaft von der schönen Kunst und vom Schönen überhaupt sollte die Kunstphilosophie eigentlich Kallistik heißen; dieser Name aber ist nie im Gebrauch gewesen und statt seiner in der Wolffischen Schule durch den hallischen Professor Alex. Gottlieb Baumgarten der Name Aesthetik aufgekommen, welcher eigentlich die Wissenschaft von der Sinnlichkeit oder sinnlichen Empfindung (αἴσθησις) bedeutet. Es giebt, wie schon Leibniz gelehrt hatte, eine sinnliche Wahrnehmung des Wahren und Vollkommenen: die sinnliche Vorstellung desselben ist die sinnliche Vollkommenheit oder die Schönheit.[1]

In der Einleitung seiner „Vorlesungen über Aesthetik" hat Hegel die früheren Standpunkte dieser Wissenschaft durchlaufen, um den eigenen zu begründen und die Aufgabe festzustellen, wie er dieselbe auffaßt und eintheilt. Er hat namentlich die Epoche, welche Kant durch seine „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft" gemacht hat, treffend gewürdigt und die großen Verdienste Schillers, der in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" die Schranken der kantischen Lehre von der Subjectivität des Schönen durchbrochen und dessen Objectivität und Realität dargethan habe; das Schöne als die Freiheit der Erscheinung und die Erscheinung der Freiheit könne nur aus der Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, des Geistes und der Natur, d. h. aus jener absoluten Identität des Idealen und Realen begriffen werden, deren Standpunkt Schelling erstiegen, aber nicht methodisch entwickelt habe. Aus der Lehre Fichtes vom Ich sei der Standpunkt der Ironie hervorgegangen, den Fr. v. Schlegel und Solger geltend gemacht haben, beide auf verschiedene Art. „Was ist, ist nur durch das Ich, und was durch mich ist, kann Ich ebenso sehr auch wieder vernichten." „Das Geltenlassen und Aufheben steht rein im Belieben des in sich selbst als Ich schon absoluten Ich. Auf dem Standpunkt, auf welchem das Alles aus sich setzende und auflösende Ich der Künstler ist, erfaßt sich diese Virtuosität eines ironisch künstlerischen Lebens als eine göttliche Genialität, von deren Höhe auf alle übrigen Menschen herabgeblickt wird als auf „pauvre, bornirte, beschränkte und platte Subjecte", insofern ihnen Recht, Sittlichkeit u. s. f. noch als fest, verpflichtend und wesentlich gelten. „Dies ist die allgemeine Bedeutung

[1] Vgl. meine Gesch. d. n. Philos. Bd. II. Leibniz. (3. Aufl.). Buch II. Cap. XI. S. 500—502.

der genialen göttlichen Ironie als dieser Concentration des Ich in sich, für welches alle Bande gebrochen sind, und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag. Diese Ironie hat Herr Fr. v. Schlegel erfunden, und viele andere haben sie nachgeschwatzt oder schwatzen sie von neuem wieder nach."[1]

Auch Solger und Ludwig Tieck haben die Ironie als höchstes Princip der Kunst aufgenommen, aber Tieck, dessen Bildung aus jener Periode herstammt, deren Mittelpunkt eine Zeitlang Jena war, hat die Ironie mehr als Phrase gebraucht und im Aushängeschilde geführt, als in seiner Betrachtung und Beurtheilung concreter Kunstwerke verwerthet. Wenn er von Romeo und Julia redet, kommt von der Ironie nichts mehr vor. Solger dagegen hat das Princip der Ironie tiefer gefaßt und als Kunstprincip philosophisch zu begründen gesucht. Daß die Idee in die Erscheinung eingeht und der Welt sich als Schönheit offenbart, ist nothwendig und in ihrem Wesen begründet, aber diese ihre Erscheinungsart hat nicht den Ernst des gewöhnlichen Lebens und der gemeinen Realität der Dinge, sondern ist ein Schein, der sich selbst wieder aufhebt und zerstört, und in dieser Ironie besteht das Wesen der Schönheit und Kunst. In dieser Fassung konnte Hegel seinen Standpunkt mit dem solgerschen vergleichen und den Punkt der Verwandtschaft hervorheben. „Solger war nicht wie die übrigen mit oberflächlicher philosophischer Bildung zufrieden, sondern sein ächt speculatives innerstes Bedürfniß drängte ihn, in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen. Hier kam er auf das dialektische Moment der Idee, auf den Punkt, den ich «unendliche absolute Negativität» nenne, auf die Thätigkeit der Idee, sich als das Unendliche und Allgemeine zu negiren, zur Endlichkeit und Besonderheit, und diese Negation ebenso sehr wieder aufzuheben und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besondern wiederherzustellen." „In Rücksicht auf Leben, Philosophie und Kunst verdient Solger von den bisher bezeichneten Aposteln der Ironie unterschieden zu werden."[2]

---

[1] Hegel. X. Abth. I. S. 74—87. Vgl. damit Rechtsphilosophie. Bd. VIII. § 170. S. 183—206. (S. 196 flgd. Anmerkg.). S. oben S. 706—710. Ueber die kantische Aesthetik vgl. dieses Werk (Jub.-Ausg.). Bd. V. (4. Aufl.). Buch II. S. 405—485 flgd. Ueber Schillers Verhältniß zu Kant und seine philosophische Bedeutung vgl. meine Schiller-Schriften: Schiller als Philosoph. (2. Aufl.). Buch II. Cap. VII. S. 100—169. — [2] Hegel. X. Abth. I. S. 89 u. 90.

2. Eintheilung.

Allerdings hat die Schönheit den Charakter des Scheins und des Scheinens, der aber, wie die Logik gelehrt hat, zum Wesen der Dinge gehört und darum nicht ironisch zu nehmen und in den Schein der Ironie zu verflüchtigen ist. Die Schönheit geht aus dem Wesen der Dinge hervor, aus der Identität des Geistes und der Natur; die aus dem Geist geborene und wiedergeborene Schönheit ist das Kunstschöne oder das Ideal.

Wie die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, auf welche sich alle Schönheit gründet, so ist sie auch der Fortschritt im Bewußtsein des Ideals oder des Kunstbewußtseins. Die Entwicklungsstufen des Ideals oder des Kunstbewußtseins nennt Hegel die Kunstformen, deren er drei Hauptformen unterscheidet, entsprechend der orientalischen, griechisch-römischen und christlich-germanischen Welt: die orientalische, griechische und christliche Kunstform. Die beiden Elemente des Ideals sind die Idee und die Erscheinung. Das Verhältniß der Idee zur Erscheinung ist ein dreifaches: 1. die Idee ist unbestimmt und sucht in der Erscheinung sich zu verbildlichen: die Erscheinung ist bedeutsam, die Kunstform daher symbolisch; 2. die Idee ist bestimmt, sie verkörpert sich vollkommen und geht ohne Rest in die Erscheinung auf, sie wird Mensch: Inhalt und Form sind identisch, die Kunstform ist classisch; 3. die Idee ist geistig und vergeistigt sich im Innern der Menschen, in der Empfindung und im Gemüth: die Kunstform ist romantisch. Nun leuchtet sogleich ein, daß die symbolische Kunstform dem Bewußtsein der orientalischen Welt entspricht, die classische dem der griechisch-römischen, die romantische dem der christlich-germanischen Welt. Vortrefflich sagt Hegel von der Erscheinung des Ideals in der menschlichen Gestalt, dem Typus der classischen Kunstform: „Dies Personificiren und Vermenschlichen hat man zwar häufig als eine Degradation des Geistigen verläumdet, die Kunst aber, insofern sie das Geistige in sinnlicher Weise zur Anschauung zu bringen hat, muß zu dieser Vermenschlichung fortgehen, da der Geist nur in seinem Leibe in gemäßer Art sinnlich erscheint. Die Seelenwanderung ist in dieser Beziehung eine abstracte Vorstellung, und die Physiologie müßte es zu einem ihrer Grundsätze machen, daß die Lebendigkeit nothwendig in ihrer Entwicklung zur Gestalt des Menschen fortzugehen habe, als der einzig für den Geist gemäßen sinnlichen Erscheinung."[1]

[1] Ebendas. S. 91—106. (S. 101 u. 102.)

Die symbolische, classische und romantische Kunstform sind die drei Arten, wie sich im Gebiete der Kunst die Idee zu ihrer Gestalt verhält: sie bestehen im Erstreben, Erreichen und Ueberschreiten des Ideals als der wahren Idee des Schönen.[1]

Das Ideal ist nicht eine bloße Idee, sondern die Energie sich zu verwirklichen und zu einer Welt der Schönheit zu entfalten. Diese Welt ist das Reich der Künste oder besondern Kunstarten, die Wirklichkeit aber des Ideals besteht in den einzelnen Kunstwerken, welche sich zu einer Welt der Schönheit, zu dem System der Künste zusammenschließen. Das eine Extrem dieses Schlusses ist die geistlose Objectivität, das andere die geistige, innerlich erregte und erfüllte Subjectivität; in der Mitte steht der Gott, der beide Seiten in sich vereinigt und keiner von beiden allein angehört. Daher geschieht die Verwirklichung des Ideals in drei Kunstarten: 1. die erste schafft die Umgebung des Gottes, gleichsam die ihm angemessene unorganische Natur, den Tempel zur Wohnstätte des Gottes, zum Schutz und zur Umschließung der andächtigen Gemeinde, „der Versammlung der Gesammelten", wie Hegel sie treffend bezeichnet: dieser bedeutsame Bau ist das Werk der schönen Architektur. 2. In diesen Tempel zweitens tritt sodann der Gott selber ein, indem der Blitz der Individualität in die träge Masse schlägt, sie durchdringt und die unendliche, nicht mehr bloß symmetrische Form des Geistes selber die Leiblichkeit concentrirt und gestaltet. Dies ist die Aufgabe der Skulptur." 3. Dem sinnlich gegenwärtigen Gott steht in den Hallen seines Hauses drittens die Gemeinde gegenüber. Der Gegenstand, der durch die dritte Kunstart zur Darstellung gelangt, ist die vielfach bewegte und particularisirte Innerlichkeit, die Stimmungen, Gefühle, Leiden, Gemüthsbewegungen u. s. f., die Mittel aber, wodurch diese Gegenstände anschaulich gemacht werden, sind die Farben, der Ton und das Wort: daher sind es die Künste der Malerei, der Musik und der Poesie, in welche sich die dritte Kunstart theilt und in denen sich dieselbe entwickelt.

Verglichen mit den Kunstformen entspricht die Architektur der symbolischen Kunstform, die Skulptur der classischen, die Malerei, Musik und Poesie der romantischen. Oder anders ausgedrückt: die Architektur ist die symbolische Kunst, die Skulptur die classische, Malerei, Musik und Poesie sind die romantischen Künste.

[1] Ebendas. S. 106.

Demnach gliedert sich das System der Aesthetik in diese drei Theile: 1. „die Lehre vom Kunstschönen oder vom Ideal, 2. die Lehre von den Kunstformen, 3. die Lehre von den Kunstwerken und dem System der Künste. In dieser Gliederung erkennen wir die Momente des Begriffs: das Allgemeine, Besondere und Einzelne; das Kunstschöne oder Ideal ist das Allgemeine, die Kunstformen sind das Besondere, die Kunstwerke das Einzelne, worin sich das Allgemeine und Besondere vereinigen. Um es in aller Kürze zu sagen, so besteht der ganze Inhalt der Kunstphilosophie oder Aesthetik in der Lehre vom Ideal und seiner Entwicklung (Verwirklichung). Die erste Stufe ist das Kunstschöne, die zweite das Kunstbewußtsein (die Kunstformen), die dritte die Künste und Kunstwerke.

III. Die Lehre vom Ideal.

1. Die Idee des Schönen.

Wie die Kunst als die erste Sphäre des absoluten Geistes die Natur und den endlichen Geist, den subjectiven und objectiven, d. h. die gesammte natürliche und geistig sittliche Welt zu ihrer Voraussetzung hat und aus derselben hervorgeht, so muß auch das Kunstschöne oder das Ideal das Naturschöne in dem ganzen Umfange der natürlichen und geistig sittlichen Welt voraussetzen und sich aus ihm entwickeln. Und wie die absolute Idee zu Natur und Geist, so verhält sich die Idee des Schönen zum Naturschönen und zum Kunstschönen (Ideal). Demnach gliedert sich der erste Theil der Aesthetik in die Lehre von der Idee des Schönen, vom Naturschönen und vom Ideal.

Es sind drei Standpunkte der früheren Aesthetik, welche auf Hegel einen sehr wichtigen und bemerkenswerthen Einfluß ausgeübt haben: Platos Lehre von der Substantialität der Ideen, Kants Lehre von der Reinheit und Eigenthümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens und Schillers Lehre von der ästhetischen Freiheit sowohl des Gegenstandes als auch der Betrachtung. Ganz im Sinne Platos, auf welchen schon die Einleitung sogleich hingewiesen hat, sagt Hegel: „Alles Existirende hat deshalb nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche." „Wir sprechen vom Schönen als Idee in gleichem Sinn, als man von dem Guten und Wahren als Idee spricht, in dem Sinne nämlich, daß die Idee das schlechthin Substantielle und Allgemeine, die absolute — nicht etwa

sinnliche — Materie, der Bestand der Welt sei.“ Die Differenz der beiden Standpunkte liegt in dem Dualismus zwischen der Idee und der Sinnlichkeit, welchen Plato bejaht, Hegel aber verneint. „Die platonische Idee jedoch ist selber noch nicht das wahrhaft Concrete, denn in ihrem Begriffe und ihrer Allgemeinheit aufgefaßt, gilt sie schon für das Wahrhaftige.“ „Alle Wahrheit ist nur als wissendes Bewußtsein, als für sich seiender Geist. Denn nur die concrete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich, die absolute Allgemeinheit und Besonderheit nicht.“ [1]

Im Gegensatze zu Plato legt Hegel auf seinen ästhetischen Standpunkt ein sehr starkes realistisches und sensualistisches Gewicht, welches man wohl beachten möge, und das auch gegenüber der Lehre Winckelmanns von der Idealität und Nachahmung der antiken Kunstwerke, welche nur zu leicht in Fadheit und charakterlose Flachheit ausartet, in der Schätzung hervortritt, womit Hegel ohne alle grundsätzliche Uebereinstimmung K. Fr. v. Rumohrs gleichzeitige „Italienische Forschungen“ hervorhebt. Rumohr will in der Würdigung der Schönheit und Kunst nichts von Idee und Ideen wissen, sondern läßt nur die Eigenschaften, Verhältnisse und Formen gelten, wodurch die Dinge auf den menschlichen Gesichtssinn, auf Verstand und Gefühl wohlthuende und erfreuliche Eindrücke machen. [2]

Die Lehre von der Freiheit und die von der Schönheit hängen auf das allergenaueste zusammen. Nichts ist wichtiger als dieser Zusammenhang, den Kant entdeckt, Schelling vollkommen erleuchtet, Hegel systematisch entwickelt hat. Hier liegt der Schlüssel zum Verständniß seiner Aesthetik und ihrer gelungensten Ausführungen. Statt Freiheit können wir auch sagen Wahrheit, auch absolute Idee schlechtweg. „Das Wahre, das als solches ist, existirt auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Dasein unmittelbar für das Bewußtsein ist, und der Begriff unmittelbar in der Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön. Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee.“

Das Subject muß (nicht in der Mühseligkeit der Befreiung begriffen, sondern) im Zustande seiner vollen Freiheit sein, um ästhetisch vorstellen zu können; ebenso muß der Gegenstand im Zustande seiner

[1] Hegel. X. Abth. I. S. 143. S. 184 u. 185. — [2] Ebendas. S. 139 a. a. O.

vollen Freiheit sein, um ästhetisch erscheinen zu können oder ästhetisch vorstellbar zu sein. Ohne den Zustand der Freiheit von seiten der subjectiven Betrachtung giebt es keine ästhetischen Objecte, keine ästhetische Welt. Ohne diesen Zustand ist nichts ästhetisch; diesen Zustand vorausgesetzt, ist alles ästhetisch. Der Zustand der Freiheit begründet und erklärt sowohl die ästhetische Vorstellungsfähigkeit von seiten des Subjects als auch die ästhetische Vorstellbarkeit von seiten der Gegenstände. „Deshalb", so sagt Hegel, „ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher, kein Besitzenwollen und Benutzen derselben als nützlich zu endlichen Bedürfnissen und Absichten. Daher erscheint auch das Object als schönes weder von uns gedrängt und gezwungen, noch von den übrigen Außendingen bekämpft und überwunden."[1]

2. Das Naturschöne.

Die Natur als die fortschreitende Stufenfolge, in welcher der Geist sich durchringt und zu sich selbst kommt, ist das Reich des Außersichseins der Idee und darum der Unfreiheit.

In diesem Gebiete des Außersichseins kann die Schönheit, von außen betrachtet (die äußere Schönheit), nur bestehen in der abstracten Einheit der Form einerseits und in der abstracten Einheit des sinnlichen Stoffs andrerseits. Die äußere Einheit der Form besteht in der Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Regelmäßigkeit und Symmetrie sind Größenbestimmungen. Ein Beispiel der regelmäßigen Form ist die gerade Linie, der Kreis, der Kubus u. s. f. Die Symmetrie ist die gleiche Verbindung gegen einander ungleicher Bestimmtheiten, wie z. B. die Doppelglieder der thierisch-menschlichen Gestalt, die zur äußeren Wahrnehmung und Bewegung bestimmt sind, wie Augen, Ohren, zweigetheilte Nase, Arme und Beine; ein Beispiel gesetzmäßiger Form sind die Ellipse und Parabel; die Eilinie und die hogarthsche Wellenlinie gehen über die Form der Gesetzmäßigkeit hinaus und haben schon etwas vom Charakter der Freiheit. Harmonie ist die Uebereinstimmung qualitativ Verschiedener, wie die Harmonie der Farben, der Töne u. s. f.

Die äußere Schönheit von seiten des sinnlichen Stoffs zeigt sich z. B. in der Ungetrübtheit des Himmels, in der Klarheit der Luft, in der Reinheit der Linien, der Farben und Töne, in den durch keine

[1] Ebendas. S. 137—150. (S. 148 flgd.)

Häufung von Consonanten verkümmerten Vocalen, wodurch die Sprache so leicht zum Sprechen und so vorzüglich zum Singen sich eignet, wie die italienische Sprache.[1]

Dies alles gilt von der äußeren Schönheit oder Einheit der Naturformen und des natürlichen (sinnlichen) Stoffs, welche Hegel „abstracte Einheit“ nennt, weil von der inneren Einheit der Natur dabei abgesehen oder abstrahirt wird. Diese innere Einheit ist die wahre Einheit, die untheilbare, die in der Selbständigkeit der Individualität, in dem Selbst oder in der Freiheit besteht. Diese untheilbare Einheit („dieser ideelle Einheitspunkt“) ist es, welche die Materie von innen her durchdringt und gestaltet, den Körper ordnet und gliedert, belebt und beseelt, vom krystallinischen Mineral fortschreitet zur Pflanze, von der Pflanze zum Thier und durch die Reihe der Lebendigen emporsteigt zum thierisch-menschlichen Organismus. Das Leben ist die erste Naturerscheinung der Idee, erst das Lebendige ist die Idee, erst die Idee ist das Wahre. Weil die Seele, diese untheilbare Einheit, die als Idee, als das Wahre oder als die Freiheit, als die in sich freie Selbständigkeit zu bezeichnen ist, in dem Reiche des materiellen Außersichseins nur als Leben und Lebensproceß wirken und thätig sein kann, darum ist das thierisch-menschliche Leben zwar der Gipfel der Naturschönheit, aber es kann als solches die eigene Schönheit weder bezwecken noch anschauen, die Seele als solche kann nicht erscheinen, weder uns noch sich selbst. Wir sehen die Mannichfaltigkeit der Glieder, nicht ihre Einheit. Die Seele als solche kann sich in der Natürlichkeit nicht erkennbar machen, das thierische Leben bleibt beschränkt, gebunden, unfrei; daher die Häßlichkeit der trägen Thiergestalten, wie die des Faulthiers, oder der thierischen Zwitterformen, wie das aus Vogel und Vierfüßer gemischte Schnabelthier u. s. f.[2]

In dieser Beschränktheit und Gebundenheit liegt die Mangelhaftigkeit des Naturschönen, und erst hieraus erklärt sich die Nothwendigkeit des Kunstschönen oder des Ideals. Aus der nothwendigen Unvollkommenheit des Naturschönen entwickelt sich die nothwendige Vollkommenheit des Kunstschönen, und es wäre grundfalsch zu meinen, das Ideal sei nichts anderes als eine künstliche und flache Verschönerung der wirklichen Dinge, zu denen es sich verhalte, wie etwa die Porträtmaler zu ihren Gegenständen, wenn sie diesen, wie man zu sagen

---

[1] Ebendas. S. 172—183. — [2] Ebendas. S. 150—172. Vgl. S. 187.

pflegt, schmeicheln. Vielmehr ist das Ideal die Wirklichkeit selbst, weit wahrer und tiefer gefaßt, als sie unter den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens ist und sein kann: es ist die Wirklichkeit in der ganzen Fülle ihrer Kraft und Freiheit.[1]

Wir sprechen von der menschlichen Individualität, wie sich dieselbe in der unmittelbaren Wirklichkeit vorfindet, die natürliche und die geistige. Was wir die innere Einheit des Menschen genannt haben, ist in Ansehung seiner Leibesactionen die Seele, in Ansehung seiner Handlungen der Charakter. Dieser ist so wenig sichtbar als die Seele; er ist nur aus der ganzen Reihe seiner Handlungen und seiner Leiden zu erkennen. Unter den Bedingungen des gewöhnlichen Lebens, durch allerhand Zufälligkeiten gehemmt, dem Druck äußerer Nothwendigkeiten preisgegeben, dem sich niemand entziehen kann, sind unsere Kräfte zersplittert, unsere Thätigkeit ungesammelt, zerstreut und zerstückelt, wir sind von dem, was wir in Wahrheit sind, nur Bruchstücke. Sehr richtig sagt Hegel von dem geistigen Individuum: „In seiner unmittelbaren Wirklichkeit nun erscheint es in Leben, Thun, Lassen, Wünschen und Treiben nur fragmentarisch". „Weiter hinauf in der unmittelbaren Wirklichkeit der geistigen Interessen erscheint die Abhängigkeit erst recht in der vollständigsten Relativität. Hier thut sich die ganze Breite der Prosa im menschlichen Dasein auf. Schon der Contrast der bloß physischen Lebenszwecke gegen die höheren des Geistes, indem sie sich wechselseitig hemmen, stören und auslöschen können, ist dieser Art. Das Individuum, wie es in dieser Welt des Alltäglichen und der Prosa erscheint, ist deshalb nicht aus seiner eigenen Totalität thätig und nicht aus sich selbst, sondern aus Anderem verständlich." So wird in der unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in der Natur der Anblick der Selbständigkeit und Freiheit verkümmert, welche für die echte Schönheit erforderlich ist. Dies ist der Grund, weshalb der Geist auch in der Endlichkeit des Daseins und dessen Beschränktheit und äußerlichen Nothwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß seiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag und dieses Bedürfniß daher auf einem anderen höheren Boden zu realisiren genöthigt ist. Dieser Boden ist die Kunst und ihre Wirklichkeit das Ideal.[2]

3. Das Kunstschöne oder das Ideal.

Hier begegnen wir nun sogleich den vielerörterten Fragen: wie sich das Ideal zur Wirklichkeit, die Kunst zur Natur zu verhalten

[1] Ebendas. S. 184 flgd. — [2] Ebendas. S. 189—196.

habe? Ob die Kunst Prosa oder Poesie sein soll? Was wir in der Kunst das Poetische nennen, ist nichts anderes als das Ideale, weshalb alle diese Fragen sich aus dem Begriff des Ideals beantworten, wie wir denselben hergeleitet und erklärt haben. Das Ideal ist die wahrhafte Wirklichkeit und besteht daher keineswegs in der richtigen Nachahmung der gemeinen Natur; die Trauben des Zeuxis, welche die Vögel angepickt haben, ein Porträt, das bis zur Widerwärtigkeit ähnlich ist, sind keine Kunstwerke, sondern Kunststücke. Um das Subject in seinem allgemeinen Charakter, in seiner bleibenden geistigen Eigenthümlichkeit aufzufassen und wiederzugeben, muß der Porträtmaler das nur Natürliche des bedürftigen Daseins, die Härchen, Poren, Närbchen, Flecke der Haut u. s. f. weglassen; wie man auch berühmte Meisterwerke in lebenden Bildern nicht wohl darzustellen vermag, wenn die Stellungen und Kostüme noch so richtig, die Gesichter aber Alltagsgesichter sind.[1]

Wenn von dem Ideale gesagt wird, daß es die wahrhafte Wirklichkeit sei, so verstehen wir darunter die Wirklichkeit, die ihrem Wesen oder Begriffe entspricht, was von der gemeinen Wirklichkeit nicht und nie gilt. „Indem die Kunst nun das in dem sonstigen Dasein von der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit Befleckte zu dieser Harmonie mit seinem wahren Begriffe zurückführt, wirft sie alles, was in der Erscheinung derselben nicht entspricht, bei Seite und bringt erst durch diese Reinigung das Ideal hervor." „Aber in den heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen, rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr." So sagt Schiller in seinem Gedicht „Ideal und Leben". Hegel hat nicht gerade diese Stelle angeführt, wohl aber das tiefsinnige Gedicht und seinen Grundgedanken. „Schiller spricht der Wirklichkeit und ihren Schmerzen und Kämpfen gegenüber von «der Schönheit stillem Schattenlande»." „Ein solches Schattenreich ist das Ideal, es sind die Geister, die in ihm erscheinen, abgestorben dem unmittelbaren Dasein, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erscheinung zusammenhängen." Zu dem Leben im gewöhnlichen Sinne des Worts und seinen Bedürftigkeiten gehört das Leiden: „des Jammers trüber Sturm". Von diesen Bedürftigkeiten frei sein heißt

[1] Ebendas. Einl. S. 55 flgd. S. 199 flgd.

heiter sein; daher das schillersche Wort, welches Hegel wiederholt und sich aneignet: „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst".[1]

Wenn eine sogenannte Kunst uns das gemeine Leben und seinen Alltagsjammer vorführt, so wird man einer solchen Afterkunst sehr bald satt und überdrüssig, denn sie ist langweilig und vollkommen unpoetisch; wenn aber die echte Kunst gemeine und niedrige Gegenstände darstellt, so erhebt sie dieselben in den Aether eines solchen freien, heiteren und kummerlosen Daseins, daß wir diese Bilder mit Entzücken betrachten, wie die bäurischen Gelage in den Genrebildern der Holländer und die Betteljungen von Murillo.[2]

Das Thema des Ideals ist die natürliche und geistige Individualität in ihrer vollen Kraft und Freiheit; mit der Individualität ist sogleich die Bestimmtheit und damit die Vielheit der Personen gegeben, die in ihrer erhabenen Ruhe nach der polytheistischen Anschauung der Griechen den Götterkreis bilden, nach der christlichen Anschauung aber in einer Reihe gotterfüllter Männer als Heilige, Märtyrer, Selige, Fromme erscheinen. Vermöge ihrer Bestimmtheit kann die Individualität nicht in ihrer Ruhe beharren, sondern muß aus dieser heraustreten und handeln. Um nun in der Handlung die Fülle der Kraft und Freiheit, auf die hier alles ankommt, zu offenbaren, dazu gehört eine besondere Lage der Dinge oder eine Situation, welche wiederum einen allgemeinen Weltzustand voraussetzt, der eine solche Situation und eine solche Art des Handelns sowohl ermöglicht als auch verlangt. Die Charakteristik dieses poetischen, dem Ideal gemäßen Weltzustandes gehört zu den besten Ausführungen der hegelschen Aesthetik.[3]

Der allgemeine Weltzustand erscheint in der Form der individuellen Selbständigkeit und Freiheit, als das Eigene und Eigenste dieser Persönlichkeit, ihres Charakters und Gemüths: dieses Subject beruht ganz auf sich, alles andere beruht auf seinem Beschließen und Ausführen, seiner Empfindung und Anlage, seiner Kraft, Tüchtigkeit, List, Geschicklichkeit u. s. f. Um die Sache durch ihren Gegensatz zu erklären, so ist in dem geforderten Weltzustande keine Rede von einer gesetzlichen Ordnung der Dinge, von einem geregelten Staatsleben, worin die Institutionen das Mächtige und Gültige, die Individuen nur das Beiläufige sind. Alle sittliche Ordnung beruht vielmehr auf diesen gewaltigen

---

[1] Ebendas. S. 200—202. Ueber Schillers Gedicht „Ideal und Leben" vgl. meine Schillerschriften: Schiller als Philosoph. Bd. II. Buch II. Cap. IX. S. 209—224. — [2] Hegel. X. Abth. I. S. 202—224. — [3] Ebendas. S. 229—252.

Menschen und wird erst durch sie ins Leben gerufen und gestiftet: das sind die Heroen und der ihnen gemäße Weltzustand der heroische, vorgesetzliche, vorstaatliche, darum vorgeschichtliche und mythische. Die heroische Tugend ist die individuelle Kraftfülle und Tüchtigkeit, die ἀρετή, nicht die virtus, da diese den römischen Staat voraussetzt, dem sie als ihrem Endzwecke dient und sich opfert.[1]

Die Heroen müssen darum herrschende Individuen sein, Göttersöhne, wie Herakles in seiner strotzenden Kraftfülle, dieser Urtypus der griechischen Heroenwelt, dessen knechtische Dienste und Arbeiten der Weg zur Verherrlichung sind —, oder Fürsten und Fürstensöhne, wie Oedipus, wie die homerischen Helden, wie Orestes u. a. Diese Heroen sind, was sie sind und vollbringen, sie nehmen ihre Handlungen ganz in ihrem vollen Umfange auf sich, auch in ihren ungewußten und ungewollten Folgen, wie Oedipus den Vatermord und den Incest: es war seine That, also seine Schuld, die er als solche anerkennt und büßt. Die Heroen der christlichen Welt sind die Ritter, die Ritter der Tafelrunde, die Paladine Karls des Großen, die Helden der Kreuzzüge und die Kämpfer wider die Ungläubigen. Das Musterbild dieser Helden ist der Cid.[2]

Daß die Repräsentanten, gleichsam der Stand des Ideals die Fürsten sind, geschieht nicht aus aristokratischen Motiven oder aus Liebe zum Vornehmen, sondern weil sie die freisten Menschen sind, weil in ihnen sich am vollkommensten die Willensfreiheit darstellt. „Es ist kein höh'rer Richter über mir!" sagt Don Cesar in der Braut von Messina; darum muß er gegen sich das Urtheil selbst fällen und selbst vollstrecken. Aus dem Wesen des Ideals und der poetischen Kunst erhellt, wie bewunderungswürdig die Jugendgriffe unserer beiden großen Dichter waren. Schiller in seinen Räubern stellte einer verrotteten Gesellschaft, einem Rechtszustande voller Unrecht seinen Räuber Moor als heroisches Individuum entgegen, das sich im Kampf wider den vorhandenen Weltzustand selbst in lauter Unrecht verstrickt und darum zu Grunde geht. Goethe in seinem Götz wählte den entgegengesetzten Weltzustand: das in Götz von Berlichingen und Franz von Sickingen untergehende Ritterthum (mittelalterliche Heroenthum), welches an einer neuen Rechtsordnung der Dinge scheitert. Der heroische Wille zu einer neuen Weltordnung geht durch die schillerschen Tragödien:

---

[1] Ebendas. S. 238 flgd. — [2] Ebendas. S. 239 u. 240.

Kabale und Liebe, Fiesko, Don Karlos, und auch Wallenstein an der Spitze seines Heeres erscheint als der Regulator der politischen Verhältnisse.[1]

Der ideale und poetische Weltzustand ist der heroische, nicht aber, wie manche gewollt haben, der idyllische. Im heroischen Weltzustande sind die großen Motive wirksam: Vaterland, Familie, Staat, Religion u. s. f., während im idyllischen die wichtigsten Begebenheiten sind, daß ein Schaaf sich verloren oder daß ein Mädchen sich verliebt hat. Ausgenommen ist eine idyllische Dichtung: Herrmann und Dorothea, aber hier erscheinen im Hintergrunde des engbegrenzten Kreises die große Revolution und deren Weltinteressen, nicht als ferne Begebenheit, sondern als unmittelbar eingreifende und mitwirkende Macht. Eine solche idyllische Dichtung vermochte nur der Genius Goethes zu schaffen.[2]

Aus dem allgemeinen Weltzustande gehen nun die besonderen Veranlassungen, Gelegenheiten oder Situationen hervor, aus diesen die Gegensätze und wechselseitigen Verletzungen der Interessen oder die Collisionen, aus diesen die Handlungen, welche die Gesinnungen und Zwecke der Individuen auf das klarste enthalten. Die allgemeinen Mächte, welche den Weltzustand beherrschen, sind auch in der Menschenbrust wirksam und werden hier zu herrschenden Motiven. Diese herrschenden Motive sind die πάθη, was mehr besagt als das Wort Leidenschaft. Die von dem Pathos erfüllte Individualität ist der Charakter. Dieser hat außer seinem Pathos noch andere Interessen: dies macht seinen Reichthum; aber das Pathos führt die Herrschaft: dies macht seine Bestimmtheit; in der Constanz dieser Herrschaft besteht seine Festigkeit. So ist die heilige Geschwisterliebe das Pathos der Antigone, das öffentliche Staatsinteresse das Pathos des Kreon, der Gegensatz beider die Collision, aus welcher durch die Festigkeit der beiden Charaktere die tragische Handlung hervorgeht.[3]

Die Collision schürzt sich zu einem Knoten, der durch die Handlung aus dem Wesen der Charaktere aufgelöst sein will. Wenn die Lösung nicht durch die Handlung, sondern durch den deus ex machina geschieht, wie im Philoktet des Sophokles, so ist dies mangel- und fehlerhaft. Wenn die Lösung, wie in der Iphigenie des Euripides durch einen Diebstahl bewerkstelligt wird, so geschieht sie auf Kosten

[1] Ebendas. S. 246 u. 247, S. 250—252. — [2] Ebendas. S. 245 flgd. Vgl. damit S. 333—339. — [3] Ebendas. S. 252—279, S. 302 flgd.

der heroischen Charaktere, wozu am Ende auch noch der Deus oder die Dea ex machina kommt. „Goethe hat in seiner Iphigenie auf Tauris das Bewunderungswürdigste und Schönste, was in dieser Rücksicht möglich ist, geleistet. Die tiefe Schönheit dieses Gedichtes ist nicht genug zu bewundern.“ [1]

Das Kunstwerk will angeschaut sein, aber eine andere ist die Zeit des darstellenden Künstlers, eine andere die des dargestellten Weltzustandes, beide sind verschieden, wie z. B. die homerische Zeit von der des trojanischen Krieges oder die Zeit des Sophokles von der des Oedipus; nun entsteht die Frage nach der subjectiven oder objectiven Behandlung des darzustellenden Weltzustandes, unter welcher letzteren man die historische Richtigkeit und Treue versteht, eine Sache gelehrter, oft vergeblicher Forschung. Hegel erörtert die Frage unter der Bezeichnung: „die äußerliche Bestimmtheit des Ideals“. [2]

Es giebt hier zwei lediglich subjective, einander entgegengesetzte und falsche Standpunkte: den der völligen „Bildungslosigkeit“ und den der „hochmüthigen Bildung“; jener ist die Art des Hans Sachs, der seine Gegenstände, Personen und Zustände, z. B. Gott Vater, Eva und Adam, Abel und Kain ganz und gar „vernürnbergert“, dieser ist der sogenannte classische Geschmack der Franzosen, der seine Gegenstände, Personen und Zustände französirt und dadurch, wie Voltaire gemeint hat, die Werke der Alten verbessert. In Racine's Esther erscheint Ahasver nach dem Modell Ludwigs XIV., und was dergleichen Ungereimtheiten mehr sind. Wir Deutsche, immer die Archivare fremder Eigenheiten, sind in Gefahr, die sogenannte historische Treue und Richtigkeit mit der wahren poetischen Objectivität zu verwechseln. Man darf auch die ganz ordinaire, alltägliche, sehr anschauliche und faßbare Wirklichkeit nicht für Objectivität halten. Gleich im Anfange des Götz begegnen wir einer solchen Scene, die im Grunde nichts anderes enthält, als zwei Bauern, zwei Reiter und einen Schnaps. Das ist trivial, aber nicht objectiv. Ein anderer Fehler in demselben Stück ist die Einmischung von Zeitvorstellungen aus der Gegenwart des Dichters in die Gegenwart des Götz, wie die basedowschen Erziehungsmaximen und der Bruder Martin, der uns an Luther erinnern soll, aber mit seiner sentimentalen Bewunderung der Raubritterthaten und seinen sentimentalen Sympathien für Häuslichkeit und Ehe Stimmungen kund-

[1] Ebendas. S. 279—289, S. 293—296. Vgl. meine Goethe-Schriften: „Goethes Iphigenie“. 3. Aufl. (1900.) — [2] Hegel. X. Abth. I. S. 313—360.

giebt, die mit dem Reformator gar nichts gemein haben. Das sind falsche und zweckwidrige Anachronismen.

Freilich ist es nothwendig, daß der Anschauende in dem Kunstwerke, auch wenn es die entlegensten Weltzustände darstellt, sich völlig einheimisch und gegenwärtig fühlt. Daher muß ihm der Gegenstand einleuchten und verständlich sein, was nur möglich ist, wenn er die allgemeine, ihm unveräußerliche Empfindungsweise seiner Zeit und Volksart darin wiederfindet. So hat Aeschylus in seine „Eumeniden“ eine tiefgedachte und ergreifende Beziehung auf Athen und den Areopag, Sophokles in seinen Oedipus eine eben solche auf Athen und Kolonos hineingedichtet. Dies sind auch Anachronismen, aber nothwendige und höchst zweckmäßige. In seiner selbständigen Nationalität hat Calderon die Zenobia und Semiramis bearbeitet, und Shakespeare den verschiedenartigsten Stoffen einen englisch nationalen Charakter einzuprägen verstanden, obwohl er den wesentlichen Grundzügen nach bei weitem tiefer als die Spanier auch den geschichtlichen Charakter fremder Nationen, wie z. B. der Römer, zu bewahren wußte. Die Dichter thuen gut, ihre epischen und dramatischen Stoffe, wo es sich um darzustellende Weltzustände handelt, aus der Geschichte des eigenen Volkes zu nehmen, wie Shakespeare in seinen Historien und Voltaire in seiner Henriade. Bodmers Noachide und Klopstocks Messias sind aus der Mode gekommen. Das schönste Beispiel einer deutschen epischen aus der Gegenwart des deutschen Volkslebens geschöpften Dichtung ist Goethes Herrmann und Dorothea; das herrlichste Beispiel deutscher, von den Vorbildern orientalischer Dichtungen erfüllten und inspicirten Lyrik ist Goethes west-östlicher Divan, und, was Hegel nie genug rühmen kann, das bewunderungswürdigste Beispiel eines deutschen Dramas, dessen Thema aus der griechischen Heroenzeit und Mythologie stammt, ist Goethes Iphigenie auf Tauris. Was die Objectivität im Sinne des Ideals und der Kunst bedeutet, darüber hat Hegel in der anschaulichsten Weise sich und seine Zuhörer belehrt, indem er auf diese drei Perlen der deutschen Poesie hinweist.[1]

4. Der Künstler.

Das Ideal ist, wie schon feststeht, die aus dem Geist geborene und wiedergeborene Schönheit. Was die objective Wirklichkeit des Naturschönen erstrebt, aber nicht vollbringt und zu vollbringen vermag,

---

[1] Ebendas. S. 313—360. (S. 354 flgd.)

das schafft und erschafft die Phantasie. Die erste Bedingung dieser hervorbringenden oder schöpferischen Thätigkeit ist die Erfüllung, welche darin besteht, daß der Gegenstand als Stoff den subjectiven Geist ergreift, beherrscht und seine Vermögen und Fähigkeiten durchdringt. Dieser Zustand des geistigen Durchdrungenseins ist die Begeisterung.

Es ist nicht genug, daß man von dem Gegenstande beherrscht wird, man muß ihn auch beherrschen. Die Begeisterung oder das Beherrschtsein ist stofflich, das Beherrschen ist gestaltend und formgebend. Nicht das Begeistertsein, was bei den meisten nicht über die dunklen Gefühle hinauskommt, sondern das begeisterte Gestalten und Schaffen ist die eigentliche Kunstbefähigung oder die Genialität. Die gestaltende Kraft fordert ihrerseits eine Klarheit und Schärfe der Anschauung, die der Begeisterung nicht hinzugefügt und gleichsam geschenkt werden kann, sondern aus ihr hervorgehen muß: es giebt eine begeisterte Klarheit, die, wo sie auch auftritt, die unverkennbare Frucht einer genialen Begeisterung ist. Die geniale Anschauung erfaßt den Gegenstand in seiner vollen Kraft und Freiheit und läßt ihn so erscheinen, weshalb die echte Objectivität mit der Genialität nothwendig verknüpft und nur aus ihr zu erklären und herzuleiten ist.

Die Genialität seiner Kunst und die Objectivität seiner Werke macht den Künstler einzig in seiner Art oder originell. Die Originalität ist die wahre Eigenthümlichkeit des Künstlers, die Manier ist die schlechte, die von seinen Zufälligkeiten und Eigenheiten herrührende, daher in das Kunstwerk sich nicht einmischen soll und, wo es geschieht, die Objectivität desselben trübt. Auch bei großen Künstlern und Dichtern treten uns Züge entgegen, die auf Rechnung der Manier kommen, selbst bei Goethe. „Keine Manier zu haben, war von jeher die einzig große Manier, und in diesem Sinne allein sind Homer, Sophokles, Raphael, Shakespeare originell zu nennen."

Die Objectivität der künstlerischen Darstellung fordert auch eine objective Darstellungsweise sowohl von seiten der Kunst und des Kunstwerks als von seiten des Künstlers. Diese objective Darstellungsart ist der Styl. So giebt es einen durch die Art des Materials bedingten plastischen Styl, worüber Rumohr sehr lehrreiche Bemerkungen gemacht hat; man unterscheidet in der Musik Kirchenstyl und Opernstyl, in der Malerei den Styl der Historienmalerei und den der Genremalerei, man redet bei Dürer von einem Styl seiner Werke, der vom Holzschnitt herrührt.

Was das Verhältniß der Idee zum Ideal und des Künstlers zu seinen Werken betrifft, so gilt auch hier, was die Logik über das Verhältniß des Innern und Aeußern gelehrt hat. „Das höchste und Vortrefflichste ist nicht etwa das Unaussprechbare, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre, als das Wort darthut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers, und das Wahre, was er ist, das ist er; was aber nur im Innern bleibt, das ist er nicht.“ [1]

Neununddreißigstes Capitel.

Die Aesthetik oder die Philosophie der schönen Kunst. B. Die Lehre von den Kunstformen.

I. Die symbolische Kunstform.

1. Die unbewußte Symbolik.

Es ist schon im vorigen Capitel dargethan worden, daß es drei Arten oder Entwicklungsstufen des Ideals geben müsse, welche dem Gange der Weltgeschichte entsprechen, da mit dem Freiheitsbewußtsein auch das Kunstbewußtsein fortschreite: diese drei Kunstformen sind die symbolische, classische und romantische.[2]

Die Psychologie hat gelehrt, wie die schaffende Phantasie, um ihre Ideen anzuschauen und darzustellen, von dem Sinnbilde (Symbol) und der Allegorie zu bloßen Zeichen in Farben, Tönen und Worten in Sprache und Schrift fortschreitet.[3]

Nun handeln wir jetzt von dem Ideal, welches seinen Inhalt in einem sinnlichen Object zu verbildlichen sucht; dies geschieht durch die symbolische Kunstform. Das Symbol vereinigt zwei Elemente, die von Haus aus nichts miteinander gemein haben, daher zu trennen und durch Vergleichung zu vereinigen sind. Diese Art der symbolischen Kunstform, welche ihrem Begriff am meisten entspricht und darum auch die höchste ist, nennt Hegel „die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform“. Jene beiden Elemente des Symbols sind der Sinn und das Bild oder die Bedeutung und die Gestalt. ihre Trennung setzt ihre ungeschiedene Einheit voraus, die, weil das

[1] Ebendas. S. 360—384. (S. 374, 384.) Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XVIII. S. 512—516. — [2] S. oben S. 815. — [3] S. oben Cap. XXIX. S. 678—680.

Bewußtsein beide scheidet, nur durch „die unbewußte Symbolik“ zu Stande kommen kann. In Wahrheit sind beide Elemente einander inadäquat und unangemessen. Der Inhalt ist allgemeiner, geistiger, göttlicher Art, die Form ist ein einzelnes sinnliches Object. Mit Gott als dem Absoluten verglichen, sind alle Dinge ohnmächtig und nichtig. Du sollst dir kein Bild und Gleichniß machen! Diese Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, diese absolute Erhabenheit des Ideals (Gottes) und ihr gegenüber die absolute Nichtigkeit aller sinnlichen Formen darzustellen, ist ein der symbolischen Kunstform angemessenes und wesentliches Thema. Diese Symbolik des Erhabenen ist zugleich der Weg, auf welchem das Bewußtsein nothwendig zu der Trennung und vergleichenden Verknüpfung der beiden Elemente gelangt. Demnach gliedert sich die Lehre von der symbolischen Kunstform in diese drei Theile: „die unbewußte Symbolik“, „die Symbolik des Erhabenen“ und „die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform“.[1]

Die erste Stufe der unbewußten Symbolik bezeichnet Hegel als „die unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gehalt“. Hier kann von eigentlicher Symbolik noch gar nicht geredet werden, da die Gestalt oder das sinnliche Object nichts anderes bedeutet, als sie unmittelbar ist und vorstellt. So verhält es sich mit den Grundanschauungen der alten Zendreligion: Licht, Sonne, Gestirne, Feuer, Flamme u. s. w., das ganze Reich und die Schöpfung des Ormuzd bedeuten nicht bloß das Gute, Gerechte, Segensreiche, das Leben und Gedeihen, sondern sind es; wie ihr Gegentheil, die Finsterniß als das Reich und die Schöpfung des Ahriman das Böse, Ungerechte, Ueble und Verderbliche in allen möglichen Formen nicht bloß bedeuten, sondern sind. Freilich ist ein anderes das physische und ein anderes das geistige Licht, beide sind wohl zu unterscheiden. Daher ist diese ganze Anschauungsweise symbolisch; aber diese Symbolik ist für uns, nicht für das religiöse Bewußtsein, welches sie macht: daher ist diese Symbolik unbewußt. Hegel läßt deshalb diese erste Stufe der unbewußten Symbolik durch die altpersische Religion vertreten sein, der wir in der Religionsphilosophie wieder begegnen müssen, weshalb wir ihren ästhetischen Standpunkt zur Genüge bestimmt haben, denn wir wollen nicht zweimal dasselbe darstellen, zumal wir auch zurückblicken auf die Philosophie der Geschichte.[2]

[1] Hegel. X. Abth. V. Aesthetik. Zweiter Theil. S. 387—416. — [2] Ebendas. S. 417—429. Vgl. oben Cap. XXXIV. S. 753—757.

Aus denselben Gründen sagen wir in der Kürze, daß Hegel die zweite Stufe der unbewußten Symbolik die phantastische nennt und der indischen Religion zuschreibt. Symbolisch sind die Anschauungen der indischen Religion, weil sie ihre Ideen von der Einheit alles Seins, von der Schöpfung, dem Bestehen und der Zerstörung der Dinge sinnlich gestaltet, wie in der Trimurti die als Brahma, Wischnu und Siwa dreigestaltige Gottheit; unbewußt ist diese Symbolik, weil die indischen Götter dem religiösen Volksbewußtsein nicht für Sinnbilder, sondern für Realitäten gelten; endlich phantastisch ist diese unbewußte Symbolik, weil die Zahl der Götter ins Maaßlose, ihre Gestaltungen ins Groteske gehen, wie der vierköpfige und vierarmige Brahma, die Incarnationen des Wischnu, wie in Ramayana die ein Jahrhundert währende eheliche Umschlingung des Siwa und der Uma u. s. f.[1]

Der Löwe kann als ein Sinnbild der Großmuth und Stärke gelten, aber der Löwe ist außerdem noch vieles andere; ein Sinnbild der Stärke kann auch der Stier sein, auch das Horn u. s. f. Das Sinnbild als solches ist zweideutig, darum zweifel- und räthselhaft. Das eigentliche Symbol ist ein Räthsel. Die Gestalten der Natur werden räthselhaft, wenn man fragt, was sie bedeuten oder was ihr Inneres ist im Unterschiede von ihrem äußeren unmittelbaren Dasein? Was bedeutet der Welt- und Lebensproceß, das Entstehen, Wachsen, Vergehen und Wiederhervorgehen, Geburt und Wiedergeburt? Die Welträthsel wollen in bedeutsamen Gebilden, welche die Kunst ersinnt und erschafft, dargestellt sein. Darin besteht das Thema der „eigentlichen Symbolik". Aegypten ist das Land der Symbole, die Aegypter sind das Volk der symbolischen Kunst. Die eigentliche Symbolik ist ägyptisch, wie die phantastische indisch und die unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt altpersisch war. Unbewußt ist die ägyptische Symbolik, weil die Bedeutung und das Gebilde in ungetrennter Einheit sind; sie ist darum eigentliche Symbolik, weil diese Gebilde, wie das Labyrinth, die Pyramiden, die Obelisken, die Hieroglyphen, die heiligen Thiere u. s. f. ihre Bedeutung nicht aussprechen und offen darthun, sondern verbergen und verhüllen, weil sie dunkel und räthselhaft sind und sein wollen. Wären sie nicht räthselhaft, so würde die Welt bis zum heutigen Tage nicht so viele Arbeit

[1] Hegel. X. Abth. I. S. 429—447. Vgl. oben Cap. XXIV. S. 731—735.

gehabt haben, um sie zu enträthseln. Die Sonne und der Nil, beide in ihrem Jahreslauf wachsend und abnehmend, sich verzehrend und sich wieder verjüngend, machen das Leben und Schicksal der ägyptischen Erde. Diese ist das Symbol der Isis, jene sind die Symbole des Osiris. Und das Symbol gleichsam des Symbolischen selber, das räthselhafte Gebilde, welches das Räthsel ausspricht, ist die Sphinx.[1]

2. Die Symbolik der Erhabenheit.

1. Der Inhalt des Ideals im Unterschiede von allen sinnlichen Erscheinungen und Gestalten, von allen endlichen Dingen und Formen, ist das Absolute oder Gott, womit verglichen die Dinge in Nichts verschwinden: daher ist Gott im Verhältniß zur Welt, die alle Vielheit und Mannichfaltigkeit in sich schließt, das eine, einzig gestaltlose, beständige und wahrhaft erhabene Wesen. Kant in seiner Lehre vom Erhabenen und Schönen hat die Erhabenheit als einen lediglich subjectiven Vorgang gefaßt, in welchem der Mensch über die Natur außer und in ihm, d. h. über seine gesammte Sinnlichkeit sich erhebt. Das Erhabene ist das Uebersinnliche, Gott ist im subjectiven wie im objectiven, also im absoluten Sinn erhaben. Das Erhabene kann weder versinnlicht noch verbildlicht, wohl aber kann und will es versinnbildlicht, d. h. symbolisch dargestellt werden: dies geschieht durch „die Symbolik des Erhabenen". Da sich das Erhabene nicht versinnlichen und verbildlichen läßt, so folgt, daß auch die bildenden Künste nicht im Stande sind, dasselbe darzustellen, sondern die Poesie vor allen die Kunst der Erhabenheit ist, da sie allein vermag, die Nichtigkeit der Dinge und des Menschen so ergreifend als möglich zu schildern.

Das Verhältniß zwischen Gott und Welt ist sowohl affirmativ oder positiv als negativ zu fassen: das affirmative Verhältniß ist die Immanenz Gottes, das negative die Transscendenz; auf die Immanenz Gottes gründet sich die pantheistische, auf seine Transscendenz die dualistische Weltanschauung; der immanente Gott ist das gestaltlose Alleine, der transscendente das gestaltlose Eine, die absolute Persönlichkeit, von der es kein Bildniß noch Gleichniß giebt, außer symbolische. Die Symbolik der Erhabenheit unterscheidet sich daher in diese beiden Formen: „die pantheistische Kunst (Pantheismus der Kunst)" und „die Kunst der Erhabenheit". Beide wurzeln in der Religion und entwickeln sich in der Poesie: die Religion des Pan-

[1] Hegel. X. Abth. I. S. 447—463. Vgl. oben Cap. XXXIV. S. 757—760.

theismus ist die indische, die Lehre vom Brahm als dem All-Einen, die muhamedanisch-persische Mystik und die christliche Mystik; die Religion der persönlichen Gotteserhabenheit ist die jüdische.

2. Als Beispiel des indischen Pantheismus nennt Hegel die Selbstschilderung, welche in dem Bhavad-Gita, einer Episode des Mahabharata, dem Krischnas, der achten Incarnation des Gottes Wischnu, in den Mund gelegt wird; als die schönsten Beispiele der muhamedanisch-persischen Mystik nennt er die Dichter Dschelaleddin-Rumi in Rückerts Uebertragung und Hafis, dann den von diesen Vorbildern erfüllten Goethe im westöstlichen Divan; als Beispiel der christlichen Mystik nennt er den Angelus Silesius, endlich als die erhabensten Beispiele der hebräischen Poesie die Psalmen, insbesondere den 104ten.

Von der pantheistisch gesinnten christlichen Mystik des Angelus Silesius unterscheidet Hegel die muhamedanisch-persische in folgender Weise: „Der eigentliche morgenländische Pantheismus hebt mehr nur die Anschauung der einen Substanz in allen Erscheinungen und die Hingebung des Subjects heraus, das dadurch die höchste Ausweitung des Bewußtseins, so wie durch die gänzliche Befreiung vom Endlichen die Seligkeit des Aufgehens in alles Herrlichste und Beste erlangt".

3. Den vollen Gegensatz zur pantheistischen Dichtung bildet die hebräische Poesie, welche die persönliche Erhabenheit Gottes feiert und darum von Hegel als die „Kunst der Erhabenheit" bezeichnet wird. Ihr Thema ist Gott der Herr, Gott der Schöpfer Himmels und der Erde. „Gott sprach: «Es werde Licht», und es ward Licht." Dieses Wort nennt auch Longin ein Beispiel der Erhabenheit. Durch diese Erhabenheit Gottes wird die Welt erst entgöttert: der Weltlauf wird entgöttert, d. h. er wird natürlich, jetzt erst können die unmittelbaren Thaten Gottes als Wunder erscheinen und eingreifen, denn Wunder sind die Unterbrechungen des natürlichen Ganges der Dinge; erst in dieser entgötterten Welt als einem Machwerke Gottes erscheint sich der Mensch in seiner ganzen Nichtigkeit und Unwürdigkeit. Daher konnte aus der Wurzel dieser Religion auch nicht der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele hervorgehen. „In der Erhabenheit wird nur der Eine als unvergänglich und ihm gegenüber alles Andere als entstehend und vorübergehend, nicht aber als frei und unendlich in sich angesehen. Dadurch faßt der Mensch sich ferner in seiner Unwürdigkeit gegen Gott, seine Erhebung geschieht in der Furcht des Herrn, in dem Erzittern vor seinem Zorn, und auf durchdringende ergreifende

Weise finden wir den Schmerz über die Nichtigkeit, und in der Klage, dem Leiden, dem Jammern aus der Tiefe der Brust das Schreien der Seele zu Gott geschildert." Diese Kunst der Erhabenheit ist recht eigentlich „die heilige Kunst".[1]

3. Die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform.

Da Gott zur Welt sich verhält, wie die Bedeutung (Sinn) zur Gestalt (Bild), so sind diese beiden Elemente des Symbols durch die Kunst der Erhabenheit zu der bewußten Unterscheidung und Trennung gelangt, womit der Uebergang zur bewußten Symbolik der vergleichenden Kunstform stattfindet. Diese Vergleichung theilt sich wiederum in zwei Arten, je nachdem sie ihren Ausgangspunkt in der concreten Erscheinung (Bild) oder in der Bedeutung (Sinn) nimmt.

1. Die erste Art der Vergleichung, die vom Bilde ausgeht, entwickelt sich in einer Reihe von Formen, welche Hegel als Fabel, Parabel, Sprüchwort, Apolog und Verwandlungen bezeichnet.

Die Erzählung eines Vorganges in der Natur, insbesondere in der Thierwelt, aus welchem sogleich der Sinn, nämlich die Bedeutung für das menschliche Leben, als Lehre, sittliche Wahrheit oder Klugheitssatz einleuchtet, ist eine Fabel im äsopischen Sinn, vorausgesetzt daß der Vorgang selbst wahr und naturgemäß, nicht bloß erdichtet, am wenigsten der Natur der Dinge zuwider erdichtet ist. Beispiele solcher echten oder äsopischen Fabeln sind „Eiche und Rohr im Sturmwind", „Fuchs und Rabe" u. s. f. Die Eiche bietet Trotz und wird gebrochen, das Rohr biegt sich und bleibt erhalten. Dagegen ist die pfeffelsche Fabel von den beiden Hamstern, deren einer Vorräthe für den Winter einsammelt und seinen Lebensunterhalt gewinnt, während der andere keine sammelt und verhungert, eine schlechte, weil unwahre Fabel, denn einen solchen Hamster, wie der zweite ist, giebt es nur bei Pfeffel, aber nicht in der Natur. Die Geschichte vom Reineke Fuchs ist ein Thierepos und eher ein Märchen zu nennen als eine Fabel; es ist ein Bild der feudalen Weltzustände, namentlich der deutschen, „die mächtigen Vasallen zeigen zwar vor dem Könige einigen Respect, im Grunde aber thut jeder, was er will, raubt, mordet, unterdrückt die Schwachen, betrügt den König, weiß sich die Gunst der Königin zu erwerben, so daß das Ganze nur eben zusammenhält". Zur Darstellung dieser Welt von Schlechtigkeiten aller Art eignet sich vortrefflich die thierische

[1] Ebendas. S. 466—485. (S. 474 flgd., S. 481—484.)

Natur: die menschliche Gemeinheit kommt auf das Deutlichste in der thierischen zur Anschauung, und was wir vor uns sehen, ist unter lauter Ergötzlichkeiten die bittere Wahrheit, daß es überhaupt so in der Welt zugeht.[1]

Wird die Begebenheit aus dem menschlichen Leben genommen als das anschauliche Bild einer bedeutsamen Wahrheit für das menschliche Leben, so ist die Erzählung eine Parabel, wie die evangelischen Erzählungen vom Sämann, vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter u. s. f. Wenn die Wahrheit selbst ausgesprochen wird, wie z. B. „das Himmelreich ist gleich einem Sämann", so ist die Parabel ein Gleichniß, wovon später.

Läßt sich die Wahrheit, auf die es ankommt, ohne alle Erzählung in aller Kürze aussprechen, so erhalten wir das Sprüchwort, wie „Eine Hand wäscht die andere", „Kehre jeder vor seiner Thür", „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein" u. s. f.

Wird die Parabel so erzählt, daß sie den allgemeinen Satz, den sie veranschaulicht, selbst herbeiführt und ausspricht, so gestaltet sich dieselbe zum Apolog, wie z. B. Goethes „Gott und die Bajadere", „der Schatzgräber": „Tages Arbeit, Abends Gäste, saure Wochen, frohe Feste, sei dein künftig Zauberwort".[2]

Eine symbolisch-mythologische Vorstellungsart, nach welcher gewisse Verschuldungen im menschlichen Leben Strafen zur Folge haben, die in Degradationen, d. h. im Herunterkommen aus der geistigen Existenz in niedere Naturformen, wie Felsen, Quelle, Baum, Blume, Thiere bestehen, sind die Verwandlungen oder Metamorphosen, wie z. B. die der Niobe, der Arethusa, des Narcissus, der Philomele u. s. f. Wir werden diesen Metamorphosen in ihrer Bedeutung als einer Degradation des Thierischen in dem Gestaltungsproceß der classischen Kunstform wiederbegegnen.

2. Die zweite Art der Vergleichung, welche von der Bedeutung (Sinn) ausgeht, beschreibt auch eine Reihe von Formen, welche Hegel als Räthsel, Allegorie, Metapher, Bild und Gleichniß bezeichnet.[3]

Das Räthsel stellt ein Subject in zerstreuten, disparaten, entgegengesetzten, scheinbar ungereimten Prädicaten dar, um es zu verhüllen, seine Erkennbarkeit zu verdunkeln und es dadurch räthselhaft erscheinen zu lassen, wie z. B. die Sphinx den Menschen. Wenn

[1] Ebendas. S. 486—502. — [2] Ebendas. S. 502—508. — [3] Ebendas. S. 508 bis 540.

Sancho Pansa sagt, er wolle erst die Auflösung und dann das Räthsel, so bezeichnet er ganz richtig den Entstehungsgang des Räthsels, er will es lieber erfinden als errathen, aber um ein Räthsel zu machen, dazu gehört der bewußte Witz der Symbolik, den wir dem Sancho nicht zutrauen wollen. Doppelsinnige Worte und Wortspiele sind dem Räthsel verwandt und lassen sich als solche darstellen.

Wenn man ein Subject in seiner Bedeutung nicht verstecken, sondern durch seine bildlichen Prädicate so klar wie möglich darstellen und kenntlich machen will, so verfährt man auf die dem Räthsel gerade entgegengesetzte Art. Dies geschieht durch die Allegorie. Das Subject ist ein abstracter Begriff, wie Gerechtigkeit, Zwietracht, Krieg, Frieden, Ruhe u. s. f. Ein solcher Begriff wird personificirt und durch bildliche Attribute näher bestimmt, wie man die Gerechtigkeit als eine weibliche Figur mit Binde und Waage darstellt, oder den Tod als ein Skelet mit Stundenglas und Sense. Das Subject ist keine lebendige Individualität, sondern ein Abstractum, die Prädicate sind Attribute, d. h. nicht thätige Eigenschaften, sondern bloße Zeichen; beides ist gemacht, das Subject wie die Prädicate: daher ist die Allegorie frostig und kahl. Winckelmann hat ein unreifes Werk über die Allegorie geschrieben, worin er Symbol und Allegorie größten Theils verwechselt.[1]

Die Allegorie enthält die bildliche Ausdrucksweise, die, sprachlich genommen, in den uneigentlichen und übertragenen Ausdrücken besteht, welche man Metaphern nennt, wie z. B. „fassen", „begreifen" als Thätigkeiten der Intelligenz solche metaphorische Bezeichnungen sind. Die metaphorische Diction, die man auch den blumen- und bilderreichen Styl nennt, besteht in Vergleichungen, die als solche nicht ausgesprochen werden, wohl aber die Phantasie bewegen und auf die Empfindung sowohl verstärkend als auch befreiend wirken. Der häufige Gebrauch der Metaphern macht einen der Hauptunterschiede (nicht zwischen dem prosaischen und poetischen, sondern) zwischen dem antiken und modernen Styl, indem der antike sehr zu seinem Vortheil die eigentlichen Ausdrücke den uneigentlichen vorzieht.[2]

Die ausführliche Metapher ist das Bild. Man kann ein einziges großes Thema von weltgeschichtlicher Fülle und Bedeutung bildlich und höchst dichterisch ausführen, wie es Goethe in seinem herrlichen Gedicht „Mahomets Gesang" gethan hat. Wäre nicht diese Aufschrift,

[1] Ebendas. S. 512—517. — [2] Ebendas. S. 517—523.

so wüßte man nicht, daß die Schilderung des mächtigen Flusses von dem Felsenquell bis zum Weltstrom, der sich in den Ocean stürzt, das rasche Werden des Islam zu einem Weltreich und zur Weltreligion bedeutet.[1]

Die ausführliche Vergleichung zwischen der Bedeutung und dem Bilde ist das Gleichniß, das sich in allen Gattungen der Poesie, der lyrischen, epischen und dramatischen, vorfindet und dazu dient, theils die Phantasie zu ergötzen und die Empfindung zu vertiefen, theils in einer angenehmen Vorstellung anschauend zu verweilen und von einer qualvollen das Innere zu befreien. Von der ersten Art sind die lyrischen, von der zweiten die epischen und dramatischen Gleichnisse. Die Fülle von Beispielen der letzten Art, welche Hegel aus Shakespeare anführt, zeigt, wie gut er diesen Dichter gekannt und zu würdigen gewußt hat. Solche Beispiele sind Macbeth, den Untergang vor Augen, die Nichtigkeiten des Lebens durchschauend und in kurzen, höchst treffenden Gleichnissen aussprechend, der entthronte Richard II., wie er der Krone entsagt, Northumberlands Schmerzenserguß, wie ihm die Nachricht vom Tode seines Sohnes Pery gebracht wird, die Worte der verstoßenen Katharina in Heinrich VIII. und die des Cardinals Wolsey, in seinem Sturze niedergeschmettert und zugleich sich darüber erhebend, denn das heillose Unglück, wenn es die Großen der Welt, die Günstlinge des Glücks ergreift und zu Boden wirft, wirkt nicht bloß zerschmetternd, sondern auch erleuchtend, plötzlich erleuchtend. Keine Situation ist so geeignet, im Gleichnisse anschaulich gemacht zu werden, wie diese, welche Shakespeare im Sturze Macbeths und Wolseys vor Augen hatte. Als Beispiele lyrischer Gleichnisse, die mit Entzücken in der Betrachtung ihres Gegenstandes verweilen, nennt Hegel die Schilderungen des hohen Liedes und den Monolog Julias, wie sie den Romeo erwartet: „Komm', Nacht! — Komm', Romeo, du Tag in Nacht!" u. s. f.

Die besten Beispiele der epischen Gleichnisse sind die homerischen.[2]

3. Die vergleichende Kunstform hat alle ihre Arten erschöpft, mit ihr ist die bewußte Symbolik vollendet; mit dieser verschwindet die symbolische Kunstform überhaupt; ihre beiden Seiten, Bedeutung und Gestalt, Sinn und Bild, Begriff und Erscheinung, fallen auseinander und wollen jede für sich dargestellt werden. Die Bedeutungen oder

---

[1] Ebendas. S. 523—527. — [2] Ebendas. S. 527—540. S. oben S. 835.

die begrifflichen Objecte sind das Thema der belehrenden Darstellung, die Gestalten und Erscheinungen sind das der beschreibenden; die belehrende Darstellung künstlerisch ausgeführt oder in poetischer Form ist das Lehrgedicht, die beschreibende Darstellung in künstlerischer oder poetischer Form ist die beschreibende Poesie.[1]

Eine tiefere Beziehung beider Seiten enthält das alte Epigramm, d. i. eine Aufschrift, die einen Gegenstand bezeichnet und etwas Charakteristisches, d. h. Bedeutendes und Erklärendes von ihm aussagt. „Wir haben die Sache selber in gedoppelter Weise: einmal die äußere Existenz und sodann deren Bedeutung und Erklärung als Epigramm zu den schärfsten, treffendsten Zügen zusammengedrängt.“[2]

II. Die classische Kunstform.[3]

1. Der Gestaltungsproceß der classischen Kunstform.

Was die symbolische Kunstform vergeblich erstrebt, wird in der classischen erreicht: die Einheit von Inhalt und Form. Der Inhalt ist die Idee, d. h. die freie Lebendigkeit und Individualität; die Form ist die menschliche Gestalt und Schönheit. Diese Identität von Inhalt und Form ist das durchgängige Thema des classischen Ideals, welches die Griechen erkannt und ausgeführt haben. Was, ästhetisch genommen, d. h. in der Lehre vom Ideal und von den Kunstformen classisch heißt, das ist, historisch genommen, griechisch in dem Sinne, in welchem die Philosophie der Geschichte die griechische Welt als das Kunstwerk der Weltgeschichte, das subjective, objective und politische, dargethan hat.[4] Der Typus des Menschen in seiner vollkommensten Reinheit ist eine Offenbarung des Göttlichen, nicht die höchste und letzte, diese ist geistig und innerlich, aber der göttliche Geist, indem er aus der Natur zu sich selbst und in seine Tiefe zurückkehrt, muß durch den Typus des Menschen in seiner äußeren Form hindurchgehen. Dieser ist in dem Offenbarungsgange Gottes die Mitte, nicht bloß gleichsam, sondern ganz eigentlich der Mittel- und Durchgangspunkt, in welchem die Kunst der höchste Ausdruck des Absoluten, die Kunst selbst zur Religion wird und diese Religion der Kunst den Gipfel der Schönheit ersteigt. „Die classische Kunst überschreitet den reinen Boden des ächten Ideals nicht.“[5]

---

[1] Hegel. X. Abth. I. S. 540—546. — [2] Ebendas. S. 546 u. 547. — [3] Hegel. X. Abth. II. S. 1—119. — [4] S. oben Cap. XXV. S. 762—764. — [5] Hegel. X. Abth. II. S. 1—15.

Und wie die classische Kunstform nicht mehr suchend sich verhält, sondern erreichend und vollendend, so verhält sich auch der classische Künstler; er ist seines Gegenstandes vollkommen mächtig, er weiß, was er will, und er kann, was er will, er braucht seine Gegenstände nicht zu suchen, sie sind ihm gegeben, sie sind fertig und vorhanden als Glaube, Volksglaube, Volksreligion, als Sage und fortgepflanzte Tradition; der Künstler empfängt seinen Stoff von der Volksreligion, wie Phidias seinen Zeus vom Homer; auch die Tragiker erfinden sich nicht den Grundinhalt, den sie darstellen. „Jemehr aber für den Künstler ein an- und für sich seiender freier Inhalt in Volksglaube, Sage und sonstiger Wirklichkeit als vorhanden vorliegt, um desto mehr concentrirt er sich auf die Thätigkeit, die solchem Inhalte congruente äußere Kunsterscheinung zu gestalten." Indem aber der Künstler die ihm gegebenen Stoffe ausgestaltet, ausbildet und vollendet, so verhält er sich zu denselben zugleich fortbildend, denn alle Ausbildung ist eine Fortbildung, daher sich die griechische Religion in der Kunst und durch dieselbe fortentwickelt. Und was von seiten des Stoffs, ebendasselbe gilt auch von seiten der Form. Der classische Künstler setzt voraus die Fertigkeit sowohl der religiösen Stoffe als auch der technischen Geschicklichkeit.[1]

Diese eben erörterten Punkte sind zum Verständniß des classischen Ideals und der classischen Kunstform von der größten Wichtigkeit. Man muß einsehen, bis zu welchem Grade die materialen wie formalen Bedingungen der Kunst vollendet sein mußten, damit sich diese in den Zustand ihrer vollkommensten Freiheit erheben und darin ergehen konnte, sowohl empfangend als schaffend. Hieraus erhellt, daß die classische Kunstform, da sie aus einer Reihe von Bedingungen erst hervorgeht, nicht den Anfang machen, sondern nur das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung sein kann, welche sie fortführt und vollendet. Das classische Ideal ist kein fertiges, sondern ein lebendiges, welches entsteht, sich entwickelt, vollendet und auflöst. Die Lehre von der classischen Kunstform theilt sich demnach, wie es dem Gange der letzteren entspricht, in die Lehre von ihrer Entstehung, ihrer Vollendung und ihrer Auflösung. Hegel nennt den ersten Theil den „Gestaltungsproceß", den zweiten „das Ideal", den dritten die „Auflösung der classischen Kunstform".[2]

---

[1] Ebendas. S. 15—21. — [2] Ebendas. S. 21—23.

In der symbolischen Kunstform waren Thiere noch Gegenstände der Verehrung und des Cultus, es gab in der indischen wie in der ägyptischen Religion heilige Thiere, was dem classischen Ideale als der Erhöhung und Verherrlichung des Menschen widerstreitet: daher gehört die Herabsetzung oder „die Degradation des Thierischen" zu den Grundlagen des classischen Ideals. An die Stelle des Cultus der Thiere treten die Thieropfer zu Ehren der Götter, und, was sehr charakteristisch ist, diese Opfer dienen als Gastmahle zum Genusse der Menschen, die das Fleisch verzehren und den Göttern die Knochen lassen; die gewaltigen und schädlichen Thiere werden nicht verehrt, sondern erlegt, wie der nemeische Löwe, die lernäische Schlange, der kaledonische Eber u. s. f. und diese Heroenthaten gelten als wohlthätige Jagden. Endlich begegnen wir hier, wie schon oben angedeutet worden ist[1], wiederum den Verwandlungen, die Ovid anmuthig und geschwätzig erzählt, und die in den zwölf ersten Büchern seiner „Metamorphosen" aus vorhomerischer Zeit herrühren und fremde kosmogonische Elemente von phrygischer, phönizischer, ägyptischer Symbolik enthalten. Da die Verwandlung eine Strafe ist für eine gegen die Götter verübte Schuld oder Impietät, so ist sie nicht bloß eine Verwandlung ins Thierische, sondern eine Degradation des Thierischen. So wird der Lykaon, weil er den Jupiter tödten wollte, in einen Wolf verwandelt, den die Symbolik der ägyptischen Religion in Verbindung mit dem Sonnengotte (Osiris) vorgestellt hat. Die Pieriden (Töchter des Pieros), weil sie im Gesange mit den Musen zu wetteifern gewagt, in ihrem Gesange die Giganten gefeiert und dadurch die Thaten der großen Götter zu schmälern gesucht haben, werden in Elstern verwandelt. „Und auch jetzt noch", fügt Ovid hinzu, „blieb ihnen die frühere Zungenfertigkeit und heiseres Geplauder und die unendliche Lust zu schwätzen." Um zu täuschen und seine unfeinen Absichten zu verbergen, kleidet sich Zeus in Thiergestalten und erscheint als Stier, Schwan u. s. f. „In dieser Weise ist das Verhältniß der Thiergestalt in der classischen Kunst von allen Seiten her verändert, indem sie zur Bezeichnung des Ueblen, Schlechten, Geringgeschätzten, Natürlichen und Ungeistigen gebraucht wird, während sie sonst der Ausdruck des Positiven und Absoluten war."[2]

Der bekannte Ausspruch des Herodot, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben, bedeutet keineswegs, daß sie diese

[1] S. oben S. 835. — [2] Hegel. X. Abth. II. S. 23—37.

Götter erfunden haben, denn derselbe Herodot sagt von einzelnen Göttern ausdrücklich, daß sie ägyptischen Ursprungs waren. Der Stoff der griechischen Mythologie ist von außen her überliefert, von den Griechen aufgenommen und empfangen, von ihren Dichtern umgestaltet, geformt und poetisch gemacht worden. So ist die griechische Religion, dieses „objective Kunstwerk", wie Hegel es genannt hat, entstanden. Und so verhält sich überhaupt die classische Kunstform zur symbolischen und orientalischen. „Indem das classische Ideal nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern erst durch den Proceß, in welchem sich das der Gestalt des Geistes Negative aufhebt, hervortreten kann, so wird diese Umwandlung und Heraufbildung des Rohen, Unschönen, Wilden, Barocken, bloß Natürlichen oder Phantastischen, das seinen Ursprung in früheren religiösen Vorstellungen und Kunstanschauungen hat, ein Hauptinteresse in der griechischen Mythologie sein und deshalb einen bestimmten Kreis besonderer Bedeutungen zur Darstellung bringen müssen."[1]

Der Gang der Mythologie läßt sich mit dem der Skulptur vergleichen, deren Anfang auch der rohe, ungeschlachte Stoff war. Die große Göttin von Pessinus in Kleinasien war Anfangs ein vom Himmel gefallener unförmiger Stein oder Holzblock, den die Skulptur zu formen und in die menschliche Gestalt und Statur umzuwandeln hatte. So beginnt auch die Mythologie mit den noch formlosen ungeschlachten Naturgewalten und durchläuft die Stadien, auf welchen sich dieselben zu individueller Geistigkeit erheben und zu festen Gestalten zusammenziehen.[2]

Diese Erhebung, theogonisch zu reden, ist der Kampf der neuen Götter mit den alten und deren Besiegung. In diesem Kampf unterscheidet Hegel drei Momente, in welchen von der Gestaltlosigkeit und Unform fortgeschritten wird zu der Individualität und Schönheit: das erste sind die Orakel, der zweite Hauptpunkt betrifft das Wesen der alten Götter, der dritte den Sieg der neuen.

Die griechischen Götter sind die wissenden und wollenden Mächte der Welt, daher die ihnen gemäße Form der menschliche Typus in seiner Herrlichkeit ist. Diese aber ist nicht als etwas Fertiges gegeben, sondern will errungen, erkämpft, d. h. entwickelt sein. Der wahre Ausdruck des Wissens und Wollens ist das besonnene Denken und die darauf gegründeten Entschlüsse und Rathschläge. Ein solcher Ausdruck

[1] Ebendas. S. 37—41. (S. 39 flgd.) Vgl. oben Cap. XXXV. S. 763 u. 764. — [2] Hegel. X. Abth. II. S. 40 u. 41.

sind die Orakel nicht, vielmehr sind sie formlose Naturstimmen, wie das Rauschen in den Zweigen der Eiche in Dodona, des Lorbeerbaums in Delos, die zusammenhangslosen Worte der von Dämpfen betäubten Pythia in Delphi; auch nach ihrer Deutung und Auslegung bleiben die delphischen Orakelsprüche doppelsinnig und zweideutig, d. h. dunkel.

Das Wesen der alten Götter besteht in den elementarischen und formlosen, in den unbändigen, wilden, titanischen Naturgewalten: Chaos, Tartaros, Erebos, Gäa, Uranos; der Eros in seiner Urform ist titanisch, der Haupttitan aber ist Kronos, der Gott der alles verzehrenden Zeit, der seine Kinder verschlingt; die neuen Götter sind die Kroniden, Zeus an der Spitze. Ein hauptsächlich hervorragender Uebergangspunkt ist Prometheus. Dieser hat den Menschen das Feuer gebracht und gehört zu ihren Wohlthätern, wie Ceres. Warum wird er noch zu den Titanen gezählt? Einige Stellen im platonischen Politikos und Protagoras geben darüber Aufschluß. Die Künste, welche zur physischen Behaglichkeit, zur Befriedigung der nächsten Bedürfnisse und Lebenszwecke dienen, wie die Feuerkunst und die Webekunst, hat Prometheus den Menschen geschenkt. Was er ihnen nicht gegeben und zu geben vermocht hat, war die Staatskunst, die Politik, welche sich das Geistige, Sitte, Gesetz, Recht des Eigenthums, Freiheit, Gemeinwesen zum Zwecke macht. Dies Sittliche, Rechtliche hat Prometheus den Menschen nicht gegeben, sondern nur die List gelehrt, die Naturdinge zu besiegen und zum Mittel menschlicher Befriedigung zu gebrauchen: darum gehört Prometheus auch nicht dem Geschlecht der neuen Götter an, sondern den Titanen. Ceres dagegen, welche, wie Prometheus, sich als Wohlthäterin des Menschengeschlechts erweist, gehört zu den neuen Göttern, denn was Ceres lehrte, war der Ackerbau, mit dem sogleich Eigenthum und weiterhin Ehe, Sitte und Gesetz in Verbindung steht.[1]

Es giebt auch sittliche, noch der Natur und dem dunklen Bewußtsein, darum dem alten Göttergeschlecht angehörige Mächte, wie die Nemesis, die Dike, die Erinnyen, die Eumeniden, die Moiren u. s. f. Eine solche sittliche Naturmacht ist die Blutliebe, die Blutsverwandtschaft, deren Recht die Erinnyen vertheidigen und in Orestes, dem Muttermörder, verfolgen, während Apollo, der dem Reiche der freien und bewußten Sittlichkeit vorsteht, den Orestes beschützt, weil er an der Mutter, welche die Ehe gebrochen und den Gatten erschlagen, den

[1] Ebendas. S. 41—49.

Vater, den Gatten und den Fürsten gerächt hat. „Interessanter noch, obschon ganz in das menschliche Empfinden und Handeln hineingelegt, tritt derselbe Gegensatz in der Antigone hervor, einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten.“ [1]

Der Fortgang von dem alten Göttergeschlecht zu den neuen Göttern wird von der griechischen Mythologie, wie es dem Geiste derselben entspricht, als eine Zeitfolge und Entwicklung vorgestellt, welche durch die Herrschaft des Uranos und die des Kronos zu der des Zeus und der Kroniden fortschreitet, von den ungeordneten und dunklen Gewalten zu einem Götterstaat und einer Götterwelt, einer Vereinigung der Götter gegen die ihnen feindlichen Mächte, wie die griechischen Völker einig waren vor und gegen Troja. Der Sieg des Zeus und der Sturz der Titanen ist in der griechischen Mythologie „die absolute Katastrophe“. Dieser Götterkrieg ist nicht eine Mythe unter anderen, sondern „die Mythe, welche den Wendungspunkt macht und die Schaffung der neuen Götter ausdrückt“.

Die Schuld der Titanen war ihre Maßlosigkeit. Dieser entsprechen die Strafen, die sie im Tartaros erdulden, wie Tantalos und Sisyphos; die Form der maßlosen Strafe ist die schlechte Unendlichkeit, wie sie im Durste des Tantalos und im Wälzen des Steins sich darstellt. Okeanos wird an den Saum der Erde verbannt, Prometheus an das scythische Gebirge geschmiedet, wo ihm täglich ein Adler die Leber frißt, die immer wieder nachwächst.

Der Götterkampf und Sieg bedeutet den Fortschritt von der Natur zum Geist. „Und das Geistige ist das an den Tag sich Fördernde; was sich nicht manifestirt und in sich selber zur klaren Deutung bringt, ist das Ungeistige, das in die Nacht und das Dunkel wieder zurücksinkt.“ [2]

Indessen, wie es der wahre Begriff der Entwicklung mit sich bringt, ist das Alte, obwohl in seiner Geltung vernichtet, doch in seiner Bedeutung erhalten und aufbewahrt. Hegel nennt dieses Fortbestehen „die positive Erhaltung der negativ gesetzten Momente“. Die griechischen Götter sind nicht so bornirt, so hart

[1] Ebendas. S. 40—52. Ueber die Eumeniden des Aeschylus und die Antigone des Sophokles, auf welche beiden Tragödien Hegel so oft und gern zurückkommt, vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. IV. S. 284 flgd. — [2] Hegel. X. Abth. II. S. 52—55.

und eifrig, wie der jüdische Nationalgott, der in seiner Eifersucht befiehlt, anderwärts nur lauter falsche Götzen zu sehen; die Griechen dagegen fanden ihre Götter bei allen Völkern und nahmen das Fremde in sich auf.[1]

In den Mysterien, wie schon früher gesagt worden ist, waren keine besonderen oder gar neue Wahrheiten enthalten, sondern alte Culte in symbolischer Darstellung und Handlung, wie die der Ceres und des Bacchus in den eleusinischen Geheimnissen. „Die Mysterien bewahrten nur die alten Traditionen, die Grundlage des später durch die ächte Kunst Umgebildeten und hatten deshalb nicht das Wahrhafte, Höhere, Bessere, sondern das Geringere und Niedere zu ihrem Inhalt."

Es gab nicht bloß einen bestraften, sondern auch einen durch Herkules befreiten Prometheus; die Eumeniden bekommen nicht bloß Unrecht, sondern werden durch die Athene auch anerkannt, erhalten den Hain von Kolonos zu ihrer Wohnstätte und werden selbst attische Schutzgottheiten gegen Uebel, die von der Natur und den elementarischen Gewalten herrühren.

Vor allem aber ist es wichtig und wesentlich, daß in den olympischen Göttern die alte Naturgrundlage fortbesteht, kraft deren sie Naturgottheiten sind und bleiben, das Wort richtig verstanden. Man versteht es falsch, wenn man, wie gemeiniglich geschieht, die Naturgottheiten für vergötterte oder personificirte Naturmächte hält, nach welcher Ansicht die griechischen Götter nichts anderes sein würden als Allegorien, Personificationen, die etwas anderes bedeuten als sie sind: sie bedeuten das Wasser, die Luft, das Feuer, den Himmel, die Sonne u. s. f. Diese Ansicht ist grundfalsch. Helios ist nicht der Gott der Sonne, sondern die Sonne als Gott. Poseidon ist nicht der Gott des Wassers oder des Meeres, er ist das Meer als Gott, als weltbeherrschende Macht, als die Grundlage auch der Schiffahrt, des Völkerverkehrs, des Handels, der Städtegründung; darum ist Poseidon auch Städtegründer, er baut Ilion, er ist ein Hort Athens. „Ebenso ist Apollo, der neue Gott, das Licht des Wissens, der Orakelsprechende und bewahrt dennoch einen Anklang an Helios, als Naturlicht der Sonne." Denn Wissen und Erleuchten hängen genau zusammen. Die griechischen Götter erheben sich von den elementarischen Naturmächten zu weltbeherrschenden geistigen Mächten und haben in diesem

[1] Ebendas. S. 55–57.

Entwicklungsgange eine Reihe von Schicksalen, die sie nicht bloß bedeuten, sondern erleben. So gestaltet sich die ephesische Diana zur griechischen Artemis. „In gleicher Art wird Aphrodite, jemehr man ihren Ursprung nach Asien hin verfolgt, desto mehr zur Naturmacht; kommt sie ins eigentliche Griechenland herüber, so kehrt sich die geistig individuellere Seite des Liebreizes, der Anmuth, der Liebe heraus, der es jedoch an einer Naturgrundlage keineswegs fehlt.“[1]

In demselben Maße, wie im Gebiete des classichen Ideals die Menschengestalt erhöht wurde, mußte die Thiergestalt herabgesetzt werden; auch wird sie im classischen Ideal nicht wieder erhöht und zu etwas Heiligem gemacht, wohl aber aufbewahrt und den Göttern untergeordnet oder beigefügt als ein Symbol, als ein Zeichen oder Attribut: so verhält sich zum Jupiter der Adler, zur Juno der Pfau, zur Venus die Taube, zum Hades der Hund (Anubis), der Wächter der Unterwelt.[2]

2. Das Ideal der classischen Kunstform.

Wir kennen das Thema des classischen Ideals: sein Inhalt ist die menschliche Individualität in ihrer vollen Kraft und Freiheit, eben darin besteht auch seine Form; diese Einheit von Inhalt und Form ist es, die den Grundcharakter des classischen Ideals ausmacht, welches daher nicht gegeben sein kann, sondern, wie alles Freie, entwickelt sein will; es setzt die symbolische Kunstform und die orientalischen Traditionen voraus; aber zu dem, was es in Wahrheit ist, kann es nur dichterisch und künstlerisch gemacht werden, was durch die Griechen geschehen ist, nur durch sie. „Indem nun das classische Ideal wesentlich erst durch solche Umbildung des Früheren zu Stande kommt, so ist die nächste Seite, die wir daran herausstellen müssen, die, daß es aus dem Geiste erzeugt ist und deshalb in dem Innersten und Eigensten der Dichter und Künstler seinen Ursprung gefunden hat.“ Daß Homer und Hesiod den Griechen die Götter gemacht und die orientalischen Religionen den Stoff dazu geliefert haben, sind zwei Ansichten, die sich sehr wohl vereinigen lassen und auch in Herodot vereinigt sind; wenn man nur Stoff und Form, Tradition und Umgestaltung richtig unterscheidet. „Diese entgegengesetzten Aussprüche haben in neuerer Zeit, besonders in Beziehung auf Creuzers Bemühungen Interesse gewonnen, der im Homer z. B. alte Mysterien und alle die Quellen aufzufinden sucht,

[1] Ebendas. S. 53—64. — [2] Ebendas. S. 60—65.

welche nach Griechenland zusammengeflossen waren, Asiatisches, Pelasgisches, Dodonäisches, Thrakisches, Somothrakisches, Phrygisches, Indisches, Buddhistisches, Phönicisches, Aegyptisches, Orphisches, nebst dem unendlich vielen Einheimischen des speciellen Locals und anderer Einzelheiten. Diesen vielfach überkommenen Ausgangspunkten widerspricht es freilich auf den ersten Blick, daß jene Dichter den Göttern sollen den Namen und die Gestalt gegeben haben. Beides aber, Tradition und eignes Bilden, läßt sich durchaus vereinigen. Die Tradition ist das Erste, der Ausgangspunkt, der wohl Ingredienzien überliefert, aber noch nicht den eigentlichen Gehalt und ächte Form für die Götter mitbringt: diesen Gehalt nahmen jene Dichter aus ihrem Geist und sind dadurch in der That die Erzeuger der Mythologie geworden, welche wir in der griechischen Kunst bewundern." [1]

Der Charakter des classischen Ideals ist die in sich concentrirte Individualität, entnommen „aller Mannigfaltigkeit der Beiwesenheiten", aller Noth des particularen Daseins und aller damit verbundenen „vielzweckigen Unruhe". „Dies macht für die Göttergestalten den Ausdruck der Hoheit, der classisch schönen Erhabenheit nothwendig. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt." „Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen." Aus diesem Grundzuge der mit der Schönheit verschmolzenen Erhabenheit fließen die Eigenthümlichkeiten, welche nur dem classischen Ideal zukommen: 1. die makellose Aeußerlichkeit, der vollkommene Leib als Ausdruck ungehemmter Kraft und Freiheit, 2. die göttliche kummerlose Heiterkeit, die über Tod, Grab, Verlust und Zeitlichkeit tief hinwegblickt und nichts mit der Freude und Zufriedenheit, dem Lächeln des Selbstbegnügens und dem gemüthlichen Behagen der Sterblichen gemein hat, 3. mit der Gemüthlichkeit ist auch die Innigkeit des Empfindens ausgeschlossen, deren Abwesenheit den classischen Göttern den Ausdruck der Unnahbarkeit und Kälte verleiht; aber in ihrer Leiblichkeit tragen sie den Charakter der Vergänglichkeit an sich, und das Gefühl, daß etwas Höheres über ihnen schwebt, die Nothwendigkeit oder das Schicksal, das Götter und Menschen bezwingt, mischt sich in den Ausdruck ihrer Hoheit. Dies ist 4. der Hauch und Duft der Trauer, der in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur

[1] Ebendas. S. 66—69. Vgl. S. 25.

Lieblichkeit vollendeten Schönheit sich kundgiebt. Man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht und dessen Entwicklung als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Geistigkeit und des sinnlichen Daseins die classische Kunst selber ihrem Untergange entgegenführt.[1]

Das classische Ideal in diesen seinen allgemeinen Grundzügen darzustellen, ist unter den besonderen Künsten vor allen anderen die Skulptur geeignet, hauptsächlich die ältere strengere, erst die spätere geht zu einer vermehrten dramatischen Lebendigkeit der Situationen und Charaktere fort.[2]

Vermöge seiner Individualität und Bestimmtheit unterscheidet sich das classische Ideal nothwendig in eine Vielheit von Gestalten, welche den Kreis der besonderen Götter ausmachen, die Hauptgötter sind die Hauptmächte der Welt, die herrschenden. Diese Mächte greifen in einander und können nicht dergestalt getrennt und abgegrenzt werden, daß sie ein System bilden, daher ist auch der Kreis der besonderen Götter kein Göttersystem, dessen einzelnen Theile die einzelnen Götter repräsentiren oder bedeuten: dann wären sie keine Götter, sondern Allegorien; daher sind auch die Götter, obwohl verschieden, einander ähnlich, denn jeder ist in seiner Art das Ganze. So erscheinen neben Zeus Poseidon und Hades, Apollo und Hermes, Dionysos und Ares, und neben der Here (Juno) Demeter (Ceres) und Athene, Artemis (Diana) und Aphrodite mit dem Eros, dem kleinen Amor, der als kosmogonische Macht ein Titan war.

Die einzelnen Götter unterscheiden sich durch ihre individuellen Schicksale, Erlebnisse und Handlungen, die aus der symbolischen Tradition oder aus localen Beziehungen oder aus ihrem Verhalten zur Familien- und Volksgeschichte als Familien- und Stammgötter herrühren. Von symbolischer Herkunft sind z. B. die Geschichte vom Kronos, der seine Kinder verschlingt, von der Geburt des Zeus, vom Raub und Schicksal der Proserpina u. s. f.[3]

3. Die Auflösung der classischen Kunstform.

Wir haben schon des Schicksals gedacht, das über den Göttern schwebt und sich in jenem Hauch und Duft der Trauer verräth, der auf ihrer Erscheinung ruht. Auch ihr Anthropomorphismus ist nur Schein und nicht wahrhaft wirklich, so daß zwischen diesen Göttern

[1] Ebendas. S. 69—78. — [2] Ebendas. S. 79. — [3] Ebendas. S. 86—99.

und uns den anschauenden Subjecten eine tiefe, unübersteigliche Kluft sich aufthut, ein Abgrund, in welchem diese Götterwelt versinkt. „Da mag man sich nun für Schönheit und Kunst begeistern, so viel man will, diese Begeisterung ist und bleibt das Subjective, das sich nicht auch in dem Object ihrer Anschauung, in den Göttern, befindet. Diese sind wohl uns, den anschauenden Subjecten, gegenwärtig, nicht aber wir in jenen Göttern uns selbst. Die Götter können nicht, wie wir, sich begeistern; sie können nicht, wie wir, sich selbst anschauen und sich gegenwärtig sein. „Darum haben eben die classischen Götter auch nur ihre Existenz durch die Vorstellung erhalten und sind nur in Stein und Erz oder in der Anschauung, nicht aber in Fleisch und Blut und in wirklichem Geiste da." [1]

Aus der Begeisterung für die classische Kunst und ihre Götter entspringt die Trauer über deren Untergang, welche unsere beiden großen Dichter empfunden und in einer dem Christenthum abgewendeten Weise selbst in Dichtungen dargestellt haben: Schiller in den „Göttern Griechenlands" und Goethe in der „Braut von Korinth". Beide haben dem Christenthum die naturwidrigen Entsagungen zum Vorwurfe gemacht, mit Unrecht, denn solche Entsagungen hat nicht das Christenthum, sondern das Mönchthum gefordert. Es ist schon früher gesagt worden, daß und warum die berühmten Worte Schillers: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher" durchweg falsch sind. Der christliche Gott ist weit menschlicher als die griechischen Götter, denn er ist ein einzelner wirklicher Mensch, während jene nur vorgestellte Wesen waren. Darum ist auch vollkommen richtig und der Wahrheit gemäß der spätere Schluß des schillerschen Gedichtes, worin es von den griechischen Göttern heißt:

> Aus der Zeitfluth weggerissen, schweben
> Sie gerettet auf des Pindus Höhn!
> Was unsterblich im Gesang soll leben,
> Muß im Leben untergehn. [2]

Die Auflösung der classischen Kunstform hat einen andern Charakter als die der symbolischen. Die beiden Seiten der letzteren (Sinn und Bild, Bedeutung und Gestalt) waren von Haus aus einander fremd, zuletzt nur durch bewußte Vergleichung auf einander bezogen; daher fallen sie auseinander ohne alle feindliche Entgegensetzung. Anders dagegen verhält es sich mit der classischen Kunstform, deren

[1] Ebendas. S. 102—107, S. 109. — [2] Ebendas. S. 107 u. 108.

beide Seiten (Inneres und Aeußeres, Geist und Natur, Mensch und Welt) zu einander gehören und nach aufgelöster Einheit und Harmonie sich gegen einander so verhalten, daß zwischen ihnen eine feste Disharmonie stattfindet. Die Kunstform, welche diese Gestalt des hervorbrechenden Gegensatzes der endlichen Subjectivität und der entarteten Aeußerlichkeit annimmt, ist die Satyre, die sich nicht als eine besondere Dichtungsart, weder epische noch lyrische, auffassen läßt, sondern allgemeiner verstanden sein will als diese Uebergangsform des classischen Ideals, die im Wesentlichen prosaisch ist und darum auch nicht in Griechenland als dem Lande der Schönheit, sondern in der römischen Welt ihren wirklichen Boden findet. Hier giebt es keine schöne, freie und große Kunst; einheimisch bei den Römern sind die komischen Farcen (Fescenninen und Atellanen), das Lehrgedicht und die Satyre. Poetischer kann diese an sich selbst prosaische Kunstform nur werden, insofern sie uns die verderbte Gestalt der Wirklichkeit so vor Augen bringt, daß dieses Verderben durch seine eigene Thorheit in sich zusammenfällt. Auch in den römischen Geschichtschreibern Sallust, Livius und Tacitus herrscht eine satyrische Tendenz; die satyrischen Dichter, welche diese Kunstform ausgeführt haben, sind Horaz, Persius in der herbsten Weise und Juvenal, zuletzt der griechische Syrer Lucian. Die poetische Satyre muß die Kraft des Komischen besitzen und ausüben, während die prosaische keinen höheren Geist athmet als nach Hegels treffendem Ausdruck den „einer tugendhaften Verdrießlichkeit über die umgebende Welt".

Die absolute, in sich freie Subjectivität hat mit der Welt gebrochen und bedarf einer tiefern Versöhnung, als welche das classische Ideal und die classische Kunstform zu geben vermag; diese Versöhnung ist eine innerliche und geistige, und die ihr gemäße Kunstform die romantische.[1]

III. Die romantische Kunstform.

1. Der religiöse Kreis der romantischen Kunst.

„Die classische Kunst war die begriffsgemäße Darstellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schönres kann nicht sein und werden." Eine neue Weltanschauung fordert auch eine neue Kunstgestaltung. Die neue Weltanschauung, die auf der Grundlage des Christenthums ruht, besteht darin, daß der Geist sich zu sich

[1] Ebendas. S. 109—119.

erhebt, daß er sein Ziel, seine wahre Befriedigung oder seine Objectivität nicht außer sich, auch nicht in der eigenen Aeußerlichkeit, sondern nur in sich, in dem eigenen Innern sucht und findet. Diese absolute Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich will auch dargestellt sein, die ihr adäquate Form der Gestaltung ist die romantische Kunstform und sie selbst das Grundprincip der romantischen Kunst. Die Art der Schönheit, welche innerhalb dieser Kunstform allein zur Anschauung und Geltung gebracht sein will, ist nicht die äußere, die nunmehr von untergeordneter Bedeutung ist, sondern die innere oder geistige Schönheit.

Das Insichversöhntsein des Geistes bedeutet, daß der unendliche oder absolute und endliche, der göttliche und menschliche Geist eines geworden sind, daß ihre Entzweiung, der Zwiespalt zwischen Gott und Welt aufgehoben ist: dies aber bedeutet die Erlösung der Welt und der Menschheit, die innere Einheit Gottes und der Welt. „In diesem Pantheon sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjectivität hat sie zerstört, und statt der plastischen Vielgötterei kennt die Kunst jetzt nur einen Gott, einen Geist, eine absolute Selbstständigkeit. Das sich mit Gott versöhnt wissen ist der religiöse Frieden, das sich mit Gott eines wissen ist die religiöse Liebe: daher ist das Grundthema der romantischen Kunstform wesentlich religiös, es ist die Religion selbst, die christliche. Dieses religiöse Selbstbewußtsein erhebt das Subject und muß ihm das eigene Leben als unendlich bedeutungs- und werthvoll erscheinen lassen; erst dadurch verfinstert sich der Tod als die Vernichtung dieses Lebens zu dem furchtbarsten aller Uebel, welches zu überwinden, von welchem erlöst zu sein in der Gewißheit eines ewigen Lebens ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens ausmacht. Im Alterthum war der Tod die trostlose Fortdauer im Reiche der Schatten, wie denn Achilleus in der Unterwelt dem Odysseus versichert, daß er im Lichte des Tages lieber ein armer Ackerknecht sein wolle, als ein Herrscher im Reiche der Schatten.

Die Existenz des romantischen Ideals besteht demnach in der tiefen Innerlichkeit der Empfindung und des Bewußtseins, d. h. in der Innigkeit des Gemüths, dem eine äußere Welt gegenübersteht, zu der es sich verhält. „Wir haben somit im Romantischen zwei Welten, ein geistiges Reich, das in sich vollendet ist, das Gemüth — auf der andern Seite das Reich des Aeußerlichen als solchen." Das romantische Ideal ist seelenvoll, es will Seele in Seele, Auge in Auge

angeschaut werden, daher kann die ihm adäquate Kunstgestalt nicht die der Skulptur sein, denn die Statuen sind blicklos. Der Grundton des Romantischen, weil die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüths das Princip ausmacht, ist musikalisch und mit bestimmtem Inhalt der Vorstellung lyrisch. Da aber die Religion der Welterlösung den Inhalt und das Grundthema des romantischen Ideals ausmacht, so ist die Menschheit und ihre Entwicklung der unermeßliche Stoff der romantischen Kunst. Es handelt sich nicht mehr darum, die Welt erst zu ordnen, Gesetze zu geben, Staaten zu gründen, Religionsgemeinschaften zu stiften u. s. f., die Hauptsache steht fest, die Religion der Welterlösung ist gegeben und fertig, sie allein herrscht. Die Aufgabe besteht darin, diesem Glauben zu dienen, sich und die Welt ihm zu unterwerfen, jetzt gilt nicht, wie im Alterthum, der Heroismus der Herrschaft, sondern „der Heroismus der Unterwerfung". Dieser Heroismus ist das romantische Ritterthum.

Die Gegenstände der romantischen Kunstform theilen sich in drei Themata: das erste sind die Glaubensobjecte oder „der religiöse Kreis der romantischen Kunst", das zweite die Tugenden und Zwecke des Ritterthums, das dritte nennt Hegel „die formelle Selbstständigkeit der individuellen Besonderheiten". Die Individuen in der romantischen Welt sind frei, selbständig und eigenartig, so erleben sie ihrem Charakter gemäß die Welt auf abenteuerliche und romanhafte Art, der Roman gehört zur romantischen Kunstform, der geschriebene wie der erlebte.[1]

Der religiöse Kreis der romantischen Kunst umfaßt diejenigen Gegenstände, welche unmittelbar das Werk der Erlösung selbst betreffen, dieses besteht in der Liebe Gottes im subjectiven wie im objectiven Sinne des Worts, daher sich das Christenthum als die Religion der Liebe oder als „die religiöse Liebe" kennzeichnet. In der Mitte des Erlösungswerks steht in erster Linie die Person Christi selbst, in zweiter die heilige Familie und die Jünger, in dritter die vom Glauben an Christum erfüllte Gemeinde.

Der erste und wichtigste aller Gegenstände der romantischen Kunst ist „die Erlösungsgeschichte Christi", sein Leben, Leiden und Sterben, vor allem die Passionsgeschichte, das Leiden und Sterben am Kreuz, die Auferstehung, Himmelfahrt und Verherrlichung: diese Geschichte des menschgewordenen Gottes, welche den „Grundgegenstand"

---

[1] Ebendas. II. Abschnitt. Die romantische Kunstform. S. 120—136.

für die religiöse romantische Kunst abgiebt. Die absolute Wahrheit der Sache will geglaubt, vorgestellt, erkannt sein, wozu die Kunst durch die äußere Darstellung gar nichts beiträgt: sie ist insofern überflüssig. Das classische Ideal konnte nur durch die Kunst verwirklicht werden, das romantische gar nicht. Die Kunst vermag die Erlösungsgeschichte Christi nicht zu beglaubigen oder zu verificiren, sondern nur zu vergegenwärtigen. Darin liegt ihre Bedeutung. „In dieser Rücksicht liefert die Kunst dem anschauenden Bewußtsein für die Erscheinung Gottes die specielle Gegenwart einer einzelnen wirklichen Gestalt, ein concretes Bild auch der äußeren Züge der Begebenheiten, in denen Christi Geburt, sein Leben und Leiden, Sterben, Auferstehen und Erhobensein zur Rechten Gottes sich ausbreitet, so daß überhaupt in der Kunst allein die vorübergeschwundene wirkliche Erscheinung Gottes sich zu einer immer erneuten Dauer wiederholt.“[1]

Da Christus dieser einzelne wirkliche Mensch war und das ganze Gewicht des Christenthums auf dieser Realität und Wirklichkeit Christi beruht, so kann die romantische Kunst gar nicht schlechter verfahren, als wenn sie den Typus des classischen Ideals auf die Gestaltung Christi anwendet.

Die Passionsgeschichte, der eigentliche Wendepunkt in diesem Leben Gottes, das Abthun seiner einzelnen Existenz als dieses Menschen, das Leiden am Kreuz, die Schädelstätte des Geistes, die Pein des Todes, läßt sich nicht in den Formen der griechischen Schönheit darstellen. Und andrerseits können die Scenen der Verspottung, Mißhandlung, Geißelung, Dornenkrönung, Verurtheilung, Kreuztragung, Kreuzigung u. s. f. nicht dargestellt werden, ohne die gottesfeindliche Gesinnung, Barbarei, Rohheit, Grausamkeit, Wuth, mit einem Wort die Häßlichkeit und das Unschöne in allen seinen Formen, dieses Gegentheil der classischen Schönheit, auch zum Ausdruck zu bringen.

Dagegen bietet die heilige Familie ein Motiv und Object idealer Schönheit von einziger, unvergleichlicher Art: die Liebe der Maria, die Mutterliebe, die selige Mutterliebe und nur der einen Mutter, die ursprünglich in diesem Glück ist. Dieses Bild ist das romantische Ideal. Die Mutterliebe der Maria muß nothwendig in die Kunst eintreten, wenn in der Darstellung dieses Kreises nicht das Ideal, die affirmativ befriedigte Versöhnung fehlen soll. „Es hat deshalb auch

[1] Ebendas. S. 136—144.

eine Zeit gegeben, in welcher die Mutterliebe der gebenedeiten Jungfrau überhaupt zu dem Höchsten und Heiligsten gehört hat und als dies Höchste verehrt und dargestellt worden ist."[1]

In dem Glauben der Gemeinde wiederholt sich dem Vorbilde Christi gemäß die Leidensgeschichte im Märtyrerthum. Der Glaube fordert die innere Umwandlung, die Conversion des Herzens oder die Bekehrung, die in der Reue und Buße besteht. Eine Conversion gleichsam der äußeren Natur, die Aufhebung und Umkehrung des natürlichen Ganges der Dinge, sind die Wunder und Legenden, welche aus dem Glauben der Gemeinde hervorgehen.

Ein zweites romantisches Ideal ist die Büßerin Maria Magdalena, die schöne Sünderin, in welcher die Sünde ebenso anziehend ist als die Bekehrung. „Nicht, daß sie soviel geliebt hat, ist ihr Irrthum, sondern dies gleichsam ist ihr schöner rührender Irrthum, daß sie glaubt eine Sünderin zu sein, denn ihre empfindungsvolle Schönheit selbst giebt nur die Vorstellung, daß sie in ihrer Liebe edel und von tiefem Gemüth gewesen."[2]

2. Das Ritterthum.

Der Erlösungsglaube soll herrschen. Das romantische Heroenthum ist das Ritterthum, welches sich und die Welt dem Glauben unterwirft. Gerade in dieser Unterwerfung liegt die Erhöhung der eigenen Persönlichkeit, die Steigerung des persönlichen Werths, das von sich selbst erfüllte Selbstgefühl. „Näher sind es hauptsächlich drei Empfindungen, die sich für das Subject zu dieser Unendlichkeit steigern: die subjective Ehre, die Liebe und die Treue." Es handelt sich um die ritterliche Ehre, die geschlechtliche Liebe und die Vasallentreue. Eine Tugend haben die romantischen Helden mit den classischen gemein: die Tapferkeit, während die Gefühle der romantischen Ehre und Liebe dem classischen Alterthum fremd waren.

Die Ehre besteht in der Vorstellung, welche das Subject von sich selbst und seiner Bedeutung hat, der Werth, den es sich für sich selbst zuschreibt und von allen andern anerkannt wissen will, den es, in seiner Selbständigkeit frei und durch nichts beschränkt, ins Unermeßliche steigern kann und steigert; es ist Mann von Ehre und kann alle beliebigen Zwecke, wesentliche und unwesentliche, auch nichtige und verwerfliche zum Inhalt seines Ehrgefühls, zur Ehrensache und zum Ehrenhandel

[1] Ebendas. S. 144—154. — [2] Ebendas. S. 154—164.

machen, so daß des Streitens und Haderns kein Ende ist. Da nun der Männer von Ehre so viele sind und jeder der argusartige Wächter seiner Ehre, so erfindet eine spitzfindige, casuistische und skrupulöse Reflexion, wie sie namentlich bei den Spaniern Mode war, zahllose Collisionsfälle. Es giebt in der Welt nichts, das verletzlicher wäre, als diese ritterliche Ehre; die allerschändlichsten Handlungen können als Opfer erscheinen, die dem Götzen der Ehre gebracht werden müssen. So hat Fr. v. Schlegel ein Trauerspiel Alarkos geschrieben, worin der Held seine edle liebende Frau ermordet, um eine Prinzessin, die er nicht liebt, zu heirathen, bloß um der Ehre theilhaftig zu werden, der Schwiegersohn eines Königs zu sein. „Das ist ein verächtliches Pathos und eine schlechte Vorstellung, die sich zu etwas Hohem und Unendlichem aufschwingt.“ Die Ehre wurzelt in der Vorstellung, die das Subject von sich selbst hat, und besteht daher in dem Scheinen nach innen und nach außen; „sie ist somit die in sich reflectirte Selbständigkeit, welche nur diese Reflexion zu ihrem Wesen hat und es schlechthin zufällig läßt, ob ihr Inhalt das in sich selbst Sittliche und Nothwendige oder das Zufällige und Bedeutungslose ist“.[1]

Die zweite Hauptempfindung ist die Liebe. Ehre und Liebe sind einander sowohl entgegengesetzt als nah verwandt: sie sind entgegengesetzt, sofern in der Ehre die persönliche Subjectivität, wie sie sich in ihrer absoluten Selbständigkeit vorstellt, die Grundbestimmung ausmacht, während in der Liebe vielmehr das Höchste die Hingebung des Subjects an ein Individuum des andern Geschlechts ist, das Aufgeben seines selbständigen Bewußtseins und seines vereinzelten Fürsichseins, das erst im Bewußtsein des Andern sein Wissen von sich hat; sie sind einander verwandt und gehen Hand in Hand, insofern die Liebe erfüllt, was die Ehre begehrt, denn es ist das Bedürfniß der Ehre, sich anerkannt zu wissen, die Unendlichkeit der Person aufgenommen zu sehn in einer andern Person. Und zwar ist es nicht die abstracte Geltung der Person, sondern die unsagbare Individualität selbst, welche in der Liebe zur doppelseitigen Anerkennung gelangt: „dieses Individuum, wie es war, ist und sein wird“. Die romantische Liebe vergöttert die Geliebte und erhebt sie zu einem Gegenstand des Cultus, wie Petrarca in seinen Sonetten die Laura und Dante in seinem großen Gedicht die Beatrice, und läßt so eine

[1] Ebendas. S. 164—177.

Art Frauencultus entstehen, welche Hegel als „die weltliche Religion der Herzen" bezeichnet.[1]

Mitten in den Zuständen und Umgebungen der Welt muß die romantische, nur und ganz von sich erfüllte Liebe in allerhand Collisionen gerathen. Eine der häufigsten ist die Collision zwischen Liebe und Ehre, wenn jene die Standesunterschiede und die darauf gegründeten socialen Verhältnisse kreuzt. Schiller in seiner Jungfrau von Orléans bietet das Beispiel einer Collision zwischen der romantischen Liebe und dem Patriotismus. Die gewöhnlichsten Collisionen bestehen und wiederholen sich zwischen den Entzückungen der romantischen Liebe auf der einen Seite und den äußerlichen Verhältnissen, Umständen und Hindernissen, mit einem Worte der Prosa des gemeinen Lebens auf der andern. Wie hoch auch die Entzückungen der romantischen Liebe sind, so enthalten sie zugleich deren Schranke, denn alles dreht sich in ihr nur darum, daß dieser gerade diese, diese — diesen liebt; sie ist allemal die schönste, er ist allemal der herrlichste seines Geschlechts, und da jeder und jede mit dem geliebten Gegenstande diese Ausschließung macht, so giebt es zuletzt der Ausnahmen, nämlich der schönsten und herrlichsten, so viele, daß die Regel des gewöhnlichen Weltlaufes fortbesteht und das menschliche Leben sich wieder immer von neuem so gestaltet, wie es im wesentlichen gewesen ist und war. Die Entzückungen verrauschen und alles bleibt im alten Geleise oder kehrt wieder dahin zurück.[2]

Die dritte Hauptempfindung in der romantischen Kunstform ist die Treue, nicht die Treue in der Freundschaft und Liebe, sondern die Diensttreue, die Treue gegen einen Höheren, einen Herrn: die romantische Treue ist die ritterliche oder die Vasallentreue. „Diese Treue macht ein so hohes Princip im Ritterthum aus, weil in ihr der Hauptzusammenhalt eines Gemeinwesens und dessen gesellschaftlicher Ordnung, bei der ursprünglichen Entstehung wenigstens, liegt." Der Ursprung ist die unwiderstehliche Anziehungskraft, welche in einer noch ungeschlachten Welt die gewaltige und gebietende Persönlichkeit auf die anderen ausübt. „Ihr habt etwas in eurem Gesicht, das ich gern Herr nennen möchte", sagt Kent zu Lear. „Dies streift schon ganz nahe an das, was wir hier als die romantische Treue festzustellen haben."

---

[1] Ebendas. S. 178—182. — [2] Ebendas. S. 182—186.

Indessen hat das Band der ritterlichen Treue auch seine Lösbarkeit und Lockerheit. Wo die Particularinteressen der Vasallen beginnen, da wankt oder endet ihr Gehorsam. „Am treusten und anmuthigsten ist diese Lösbarkeit und Lockerheit des Verbandes im Reineke Fuchs geschildert.“ Wie in diesem Gedicht die Großen des Reichs nur eigentlich sich selber und ihrer Selbständigkeit dienen, so waren auch die deutschen Fürsten und Ritter im Mittelalter nicht zu Hause, wenn sie fürs Ganze und ihren Kaiser etwas thun sollten, und es ist, als wenn man das Mittelalter eben darum so hoch stellte, weil in solchem Zustande jeder gerechtfertigt und ein Mann von Ehre ist, wenn er seiner Willkür nachgeht, was ihm in einem vernünftig organisirten Staatsleben nicht gestattet sein kann.“ Hegel kommt gern zurück auf diese Parallele zwischen dem deutschen Thierepos und den Feudalzuständen des deutschen Mittelalters. Die idealste Gestalt eines Vasallen ist der spanische Cid, wie er in den Romanzen erscheint.[1]

3. Die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten.

Das Band, locker und lösbar, wie es ist, welches das Ritterthum zusammenhält, zerreißt. Die Auflösung und der Untergang des Ritterthums ist der Sieg der freigewordenen Individualität in ihrer Besonderheit und Selbständigkeit. Diese Selbständigkeit ist zunächst formell, denn sie hat ihren Inhalt in der Welt erst zu erleben; darum nennt Hegel diese dritte Stufe der romantischen Kunstform, welche zugleich deren Ende und Auflösung enthält, „die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheit“. Die Selbständigkeit als die Quelle, aus welcher die Handlungen und Schicksale des Individuums hervorgehen, ist der Charakter mit seinem Durst nach Gegenwart und Wirklichkeit, der zu erlebende Inhalt ist die Welt, die ihm gegenübersteht mit ihren äußeren Situationen, Umständen, Begebenheiten u. s. f. Die Beziehung zwischen dem Individuum und der Welt ist hier nicht, wie im Wesen der classischen Kunstform, eine innere und nothwendige, sondern beide treffen gleichsam äußerlich auf einander, so daß der Charakter sich und die Welt auf eine abenteuerliche Weise zu erleben hat. Auf diese Abenteuerlichkeit legt Hegel ein sehr nachdrückliches Gewicht, da sie „für die Form der Begebnisse und Handlungen den Grundtypus des Romantischen abgiebt“. „Der handelnde Charakter tritt mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt

[1] Ebendas. S. 186—190.

hinaus, mit welcher er sich nicht zu einem in sich congruenten Ganzen in Eins setzt."

Auch das absolute Werk, welches die romantische Welt zu vollbringen hatte, die Ausbreitung des Christenthums, erhielt im Kampf gegen die Ungläubigen in der Eroberung des heiligen Grabes, in dem Aufsuchen des heiligen Graals erst die Gestalt der Abenteuerlichkeit, die Kreuzzüge waren das Gesammtabenteuer des christlichen Mittelalters, wobei statt des Lebendigen das Todte, statt des Geistes die Verwesung, statt der ewigen Wahrheit die sinnliche Aeußerlichkeit, das Oertliche und Locale der Gegenstand war, den man suchte. „Aber gerade diese Sehnsucht, an solchen Orten und Räumen, sogar am Grabe, dem Ort des Todes, Christum, den Lebendigen, zu suchen und die Befriedigung des Geistes zu finden, ist selbst nur, wie viel Wesens auch Herr von Chateaubriand davon macht, eine Verwesung des Geistes, aus welcher die Christenheit auferstehen sollte, um in das frische, volle Leben der concreten Wirklichkeit zurückzukehren. Ein ähnlicher Zweck, mystisch auf der einen, phantastisch auf der andern Seite und in der Durchführung abenteuerlich, ist die Aufsuchung des heiligen Graals."[1]

Die Abenteurerei führt und entartet zur Abenteuersucht, die um so ungereimter und lächerlicher erscheinen muß, je deutlicher sich die Ordnungen des weltlichen Lebens gestalten und ausprägen. Ariost und Cervantes, beide auf der äußersten Grenze des Mittelalters, im Uebergange zur neuen Zeit, haben die romantische Welt und das Ritterthum komisch vernichtet: der eine durch Uebertreibung, indem er es als lauter blanke Thorheit und Tollheit darstellt, durch die Fabelhaftigkeit der Thaten und das Märchenhafte der Begebenheiten, der andere, indem er einen erhabenen Charakter, den alle ritterlichen Tugenden auszeichnen und den Glauben an die romantische und abenteuerliche Welt auf das Ernsthafteste erfüllt, eben dadurch zum Narren werden und seine Ritterthaten als einen verrückten Roman ausführen läßt.[2]

Es giebt auch moderne Helden, die von falschen Zukunftsidealen in die Irre geführt werden und als Weltverbesserer zum Kampf mit dem Weltlauf ausziehen, an dem sie scheitern, denn er ist mächtiger und vernünftiger als sie; sie gehen nicht tragisch zu Grunde, sondern laufen sich nur die Hörner ab und machen ihre Erfahrungen; das sind

[1] Ebendas. S. 207–211. — [2] Ebendas. S. 213–215. Vgl. oben S. 796.

die Lehrjahre, die zur Erziehung dienen. An dieser Stelle der Aesthetik sind wir an die Phänomenologie erinnert, wo dieselbe vom „Gesetz des Herzens und dem Wahnsinn des Eigendünkels", von der „Tugend und dem Weltlauf" gehandelt hat.[1]

Wir sind am Ende mit der romantischen Kunstform. Die drei Kunstformen sind „Weltanschauungsweisen", welche die Religion, den substantiellen Geist der Völker und Zeiten ausgemacht, die Kunst und die Künste beherrscht haben, denn jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit. Das Thema der Kunst war das Ideal, wie es nach den religiösen Anschauungsweisen der Zeiten und Völker vorzustellen war und erschien. Dies war der Inhalt, welchen die Kunst dargestellt, zur Anschauung gebracht, in einen äußeren Gegenstand verwandelt und eben dadurch das Gemüth und die von dem Ideal bewegte und erfüllte Innerlichkeit befreit hat. Vortrefflich sagt Hegel: „Was wir als Gegenstand durch die Kunst oder das Denken so vollständig vor unserem sinnlichen oder geistigen Auge haben, daß der Gehalt erschöpft, daß alles heraus ist und nichts Dunkles und Innerliches mehr übrig bleibt, daran verschwindet das absolute Interesse, denn Interesse findet nur bei frischer Thätigkeit statt. Wenn nun die Kunst noch einmal zu dem ausgelebten und erschöpften Ideale zurückkehrt, so ist ihr Interesse nicht mehr von demselben erfüllt und beherrscht, sondern kehrt sich dagegen, erhebt sich darüber und nimmt es nicht mehr ernsthaft, sondern komisch. So hat sich Aristophanes zu der ihm gegenwärtigen griechischen und athenischen Welt, Lucian zu der ganzen griechischen Vergangenheit, so haben sich Ariost und Cervantes zu der romantischen Welt und zum Ritterthum verhalten.[2]

Hegel hat so ausdrücklich und so einleuchtend von der Auflösung und dem Ende des romantischen Ideals gesprochen, daß wir mit vollem Rechte den Aufgang und die Entwicklung einer neuen höheren Kunstform erwarten, wenn nicht mit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts alles, was Kunst heißt, aufhören soll. Er hat das Thema der neuen Kunstform als ein solches bezeichnet, in welchem alle früheren Weltanschauungen, d. i. die Menschheit in dem ganzen Umfange ihrer vollbrachten Entwicklung, aufgehobene Momente sind, das aber selbst von keiner bestimmten Weltanschauung beherrscht wird. Das Gemüth des Künstlers ist vollkommen frei und „nachdem auch die nothwendigen

[1] Ebendas. S. 215—217. Vgl. oben Buch II. Cap. IX. S. 353—363. —
[2] Hegel. X. Abth. I. S. 228—232.

besonderen Stadien der romantischen Kunstform durchlaufen sind, so zu sagen zu einer tabula rasa gemacht". Will das Gemüth des Künstlers fixirt und auf künstliche Art beherrscht sein, so bleibt nichts übrig als sich in eine der vergangenen Weltanschauungen einzunisten, z. B. katholisch zu werden. „Der heutige große Künstler bedarf der freien Ausbildung des Geistes, in welcher aller Aberglaube und Glaube, der auf bestimmte Formen der Anschauung und Darstellung beschränkt bleibt, zu bloßen Seiten und Momenten herabgesetzt ist, über welche der freie Geist sich zum Meister gemacht hat.[1]

Soll das Thema der neuen und freien Kunst näher bezeichnet werden, so giebt es kein besseres Wort als das goethesche in dem großen Fragment „Die Geheimnisse".

Und fragst du mich, wie der Erwählte heiße,
Den sich das Aug' der Vorsicht ausersah,
Den ich zwar oft, doch nie genugsam preise,
An dem so viel Unglaubliches geschah?
Humanus heißt der Heilige, der Weise,
Der beste Mann, den ich mit Augen sah,
Und sein Geschlecht, wie es die Fürsten nennen,
Sollst du zugleich mit seinen Ahnen kennen.

In dieser Auffassung des modernen Ideals ist Hegel mit Goethe nicht bloß einverstanden, sondern die eben angeführten Worte hatte er in der folgenden Stelle offenbar vor Augen: „In diesem Hinausgehen jedoch der Kunst über sich selber ist sie eben so sehr ein Zurückgehen des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust, wodurch die Kunst alle feste Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift und zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menschlichen Gemüths als solchen, das allgemeine Menschliche in seinen Freuden und Leiden, seinen Bestrebungen, Thaten und Schicksalen".[2]

Zum Menschen gehört seine Welt, die ganze concrete und „reale Wirklichkeit in ihrer, vom Standpunkt des Ideals aus betrachtet, prosaischen Objectivität", der Inhalt des gewöhnlichen täglichen Lebens, die gemeine Gegenwart und äußerliche Realität. So erscheinen in den dramatischen Dichtungen Shakespeares nicht bloß Könige, Helden, Liebespaare u. s. f., sondern auch Hausgesinde, Narren, Rüpel und allerhand Gemeinheiten des täglichen Lebens, Kneipen, Fuhrleute u. s. f., „ganz

[1] Ebendas. S. 232—234. — [2] Ebendas. S. 235.

ebenso wie in dem religiösen Kreise der romantischen Kunst bei der Geburt Christi und Anbetung der Könige Ochs und Esel, die Krippe und das Stroh nicht fehlen dürfen. Und so geht es durch alles hindurch, auf daß auch in der Kunst das Wort erfüllt sei: die da niedrig sind, sollen erhöht werden." Dieser Ausspruch ist eines jener schönen und treffenden Worte Hegels, die sowohl ihn selbst als die Sache, von der er handelt, charakterisiren.[1]

Um die neue Kunstform zu exemplificiren, hat Hegel besonders auf Shakespeare, auf die großen niederländischen Maler, namentlich die späteren holländischen Genremaler, wie Teniers, Ostade, Steen u. s. f. hingewiesen; er hat an die Entwicklung und Handlungsweise shakespearischer Charaktere erinnert und uns Beispiele sowohl der „festen", von einer bestimmten Leidenschaft erfüllten und hingerissenen Charaktere vor Augen geführt, wie Macbeth, Othello, Richard III., Lady Macbeth (die nur das abgeschmackte Geschwätz einer neueren Kritik für eine liebevolle Frau habe halten können), als auch Beispiele der „unaufgeschlossenen", stillen und tiefen Charaktere, die plötzlich von einer Leidenschaft entzündet werden und nun erst sind, was sie sind, wie Julia, Miranda, Schillers Thekla u. s. f. „Es ist ein Brand, den der eine Funke entzündet hatte, eine Knospe, die, kaum von der Liebe berührt, unvermuthet in voller Blüthe dasteht, doch je schneller sie sich entfaltet, um so schneller auch entblättert hinsinkt." Es sind weibliche Naturen, für welche sich erst in der Liebe die Welt und ihr eigenes Inneres aufthut, so daß sie nun erst geistig geboren werden. Dies gilt von der Julia, mehr noch von der Miranda im Sturm.[2]

Beispiele solcher unaufgeschlossenen, tiefen, stillen Gemüther und Gemüthsstimmungen, die sich nur durch Zeichen, gleichsam symbolisch kundgeben, enthalten auch deutsche Volkslieder, namentlich goethesche Lieder, wie vor allen der König von Thule. Der Charakter ist treue Liebe bis zum Tode, das Zeichen ist der Becher:

Er sah ihn stürzen, trinken
Und sinken tief ins Meer,
Die Augen thäten ihm sinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.

Daß Hegel dieses Beispiel in diesem Sinne anführt, ist selbst ein Zeichen, wie tief und richtig er den dichterischen Genius Goethes erkannt hat.[3]

[1] Ebendas. S. 217–219. — [2] Ebendas. S. 196–203. — [3] Ebendas. S. 203 flgd.

Verschlossene Gemüthstiefe ist keine Krankheit, weshalb Hegel den Somnambulismus zum Zweck der dichterischen Darstellung solcher Gemüther nicht gelten läßt und darum Charaktere wie Kleists „Prinz von Homburg" und „Käthchen von Heilbronn" völlig verwirft.[1]

Als das männliche Beispiel eines tiefen und stillen Gemüths, das die Energie des Geistes wie den Funken im Kiesel verschlossen hält, nicht etwa innerlich schwach, aber ohne kräftiges Lebensgefühl ist, nennt Hegel den Hamlet, der die geheime Unthat wittert, bei dem ersten Mißton des Unglücks in dumpfe Schwermuth versinkt, in der schönen Rechtlichkeit seines Gemüths nach objectiver Gewißheit sucht, aber selbst, nachdem er sie erlangt hat, zu keinem festen Entschluß kommt, sondern sich durch äußere Umstände leiten läßt u. s. f.[2]

In der neuen Kunstform hat das Gemüth die volle Herrschaft und damit die volle Freiheit über alle darstellbaren Stoffe und Gegenstände gewonnen, von keinem gefesselt, in keinem fixirt, sondern in ungehemmter Flüssigkeit alle durchdringt und, wie es eben dem Künstler beliebt und derselbe gelaunt ist, entweder mit den Gegenständen spielt oder sich der Sache hingiebt, von ihr erfüllt und ergriffen, keineswegs überwältigt, sondern freiwillig begeistert.

Wir können drei Formen oder Stufen der ästhetischen Freiheit unterscheiden und sprechen jetzt von der dritten und höchsten. Die erste ist die Freiheit der Betrachtung, jener Zustand vollkommener Gemüthsfreiheit, worin wir gar nichts anderes wollen und wollen können als die Gegenstände vorstellen und rein theoretisch genießen; die zweite ist die Freiheit der Erscheinung, jener Zustand, worin die Dinge ungehindert ihre Kraft äußern und zeigen, was sie sind. (Die ästhetische Freiheit im subjectiven Sinne ist zuerst durch Kant begründet und klargestellt worden, die ästhetische Freiheit im objectiven Sinne zuerst durch Schiller.) Die dritte und höchste Form der ästhetischen Freiheit ist die des poetischen Schaffens und Gestaltens, die künstlerische, die in der Gesinnung, Stimmung und Laune des Künstlers besteht, und um ihrer schon gedachten, ungehemmten Flüssigkeit willen mit dem Worte Humor am besten bezeichnet und getroffen wird. Das Wort gilt ursprünglich von der physiologischen Erklärung der menschlichen Temperamente und bedeutet in übertragenem Sinne soviel als die gut oder übel gelaunte Stimmung, namentlich die heitere Laune.

---

[1] Ebendas. S. 198. — [2] Ebendas. S. 204 u. 205.

In diesem Sinne nimmt es Hegel und unterscheidet den „subjectiven und objectiven Humor“. Der subjective spielt mit den Gegenständen, die er darstellt, färbt die Darstellung durch die subjectiven Gefühle des Künstlers, durch die von ihm empfundene Bedeutsamkeit der Gegenstände, die den Humor empfindsam oder sentimental stimmen, durch allerhand subjective, improvisirte oder zusammengelesene Einfälle, wodurch der Faden der Darstellung und Erzählung unterbrochen, zerstückelt und aller Plastik beraubt wird. Dies ist die Manier Jean Pauls, dem gegenüber Hegel Sterne und Hippel als Muster des subjectiven Humors hervorhebt, namentlich den letzteren. „Als einen Meister im Zeichnen und Darstellen solcher stummen Gemüther aus den unteren Volksclassen will ich hier nur Hippel nennen, den Verfasser der ‹Lebensläufe in aufsteigender Linie›, eines der wenigen deutschen humoristischen Originalwerke. Er hält sich von Jean Pauls Sentimentalität und Abgeschmacktheit der Situationen durchaus fern und hat dagegen eine wunderbare Individualität, Frische und Lebendigkeit.“ „Die Hauptsache bleiben die Hin- und Herzüge des Humors, der jeden Inhalt nur gebraucht, um seinen subjectiven Witz daran geltend zu machen. Solch eine Reihe von Einfällen ermüdet aber bald, besonders wenn uns zugemuthet wird, uns mit unserer Vorstellung in die oft kaum errathbaren Combinationen einzuleben, welche dem Dichter zufällig vorgeschwebt haben. Besonders bei Jean Paul tödtet eine Metapher, ein Witz, ein Spaß, ein Vergleich den andern, man sieht nichts werden, alles nur verpuffen.“[1]

Was wir vorhin die freiwillige Begeisterung genannt haben, die liebevolle Hingebung des Künstlers an seinen Gegenstand, die poetische Vertiefung in denselben, wobei der Künstler nicht gefangen und gefesselt ist, sondern über dem Gegenstande schwebt, wie das Schicksal über den Göttern: das ist der objective Humor. Ein Dichter von objectivem Humor ist Goethe, er ist es namentlich im westöstlichen Divan; hier vergleicht Hegel das Gedicht „Wiederfinden“ mit dem Jugendgedichte „Willkomm und Abschied“. In diesem Gedicht ist die Sprache und Schilderung zwar schön, die Empfindung innig, aber sonst die Situation ganz gewöhnlich, der Ausgang trivial und die Phantasie und ihre Freiheit hat nichts weiter hinzugethan; in jenem Gedicht ist die vollkommenste Freiheit des Dichters vereinigt mit der vollkommensten „Verinnigung des Gegenstandes“.[2]

[1] Ebendas. S. 205. S. 227 u. 228. — [2] Ebendas. S. 236—240.

Die ästhetische Freiheit ist das durchgängige Thema der Kunst, sowohl des Kunstschönen oder des Ideals als auch des Kunstbewußtseins oder der Kunstformen. Die höchste Stufe der ästhetischen Freiheit ist das Komische, und die höchste Stufe des Komischen der Humor. Diese tiefe und folgenschwere Einsicht hat vor Hegel kein Philosoph gehabt, sie ist sein Verdienst und seine Erkenntniß nicht zufälliger Art, sondern begründet in dem Charakter des ganzen Systems.

Darin aber liegt ein Mangel und eine Unklarheit, welche dem System an der Stelle, wo wir sind, anhaften, daß zwar von der Auflösung und dem Ende der romantischen Kunstform geredet, diese Auflösung uns auch vor Augen gestellt, die „neue“ oder „moderne Kunstform“ gefordert und als solche bezeichnet, auch nach Aufgabe und Thema entwickelt, zuletzt jedoch alles wieder zur romantischen Kunstform gerechnet und unter diesen Titel gebracht wird. So ist es gekommen, daß in dieser Schlußabhandlung der romantischen Kunstform Vieles durcheinander geht, was zu scheiden war, und eine Verwirrung der Materien herrscht, welche das Verständniß dieses letzten wichtigen Theils der Lehre von den Kunstformen erschwert und verdunkelt. Wir wollen durch unsere Darstellung diesem Mangel abgeholfen, die Sache gesichtet und die neue von der romantischen zu unterscheidende Kunstform festgestellt haben. Man könnte sie im Hinblick auf die gleichzeitige Weltepoche der Reformation die protestantische Kunstform nennen. Da aber das der Kunst inwohnende Thema die ästhetische Freiheit ist, so möge sie unseren Auseinandersetzungen und dem Geiste der hegelschen Lehre gemäß die freie Kunstform heißen.

Vierzigstes Capitel.

Die Aesthetik oder die Philosophie der schönen Kunst.
C. Architektur und Skulptur.

I. Die schöne Architektur.

1. Eintheilung.

In dem Begriffe der Kunst liegt auch der Grund ihrer Eintheilung, ihrer Selbsteintheilung oder Gliederung. Die Aufgabe der Kunst besteht darin, daß sie das Ideal zu verwirklichen oder anschau-

lich darzustellen hat. Das Ideal ist ihr Inhalt, die anschauliche Darstellung ist ihre Form. Aus jedem dieser beiden Momente, welche das Wesen der Kunst ausmachen, folgt dieselbe Art der Gliederung. Das Ideal und die Kunstformen wurzeln in den religiösen Grundanschauungen der Zeiten und Völker, das durchgängige Thema ist Gott und seine Erscheinung. Dieses Thema theilt sich in die drei Themata: die Umgebung des Gottes, der Gott und die von ihm bewegte und ergriffene Innerlichkeit der Gemeinde. Nun haben wir schon gezeigt, wie die Kunst die erste dieser Aufgaben erfüllt als schöne Architektur, die zweite als Skulptur, die dritte als Malerei, Musik und Poesie.[1]

Dieselbe Eintheilung ergiebt sich aus der Analyse der Form, welche in der anschaulichen Darstellung, nämlich darin besteht, daß die Kunst in ihren Werken sinnlich und geistig vorgestellt sein will. Von den äußeren Sinnen können nur die beiden theoretischen, Gesicht und Gehör, in Betracht kommen, die Vorstellung ist die reproductive Einbildung, Erinnerung u. s. f.: die drei Formen der Kunstanschauung sind Sehen, Hören und Vorstellen (Einbilden). Demgemäß theilt sich die Kunst in die bildenden Künste, deren Werke gesehen sein wollen (Architektur, Skulptur, Malerei), die tönende Kunst (Musik) und die redende Kunst der Poesie, welche letztere, da sie alles Geschehene umfaßt, die Begebenheiten, Empfindungen und Handlungen, sich ihrem Begriff gemäß in die epische, lyrische und dramatische Dichtkunst unterscheidet.[2]

Zur Form der Kunst gehört nicht bloß die Anschaulichkeit der Darstellung, sondern auch die nicht etwa zufällige, sondern in der Entwickelung der Kunst begründete und sie beherrschende Art und Weise der Darstellung. Diese objective Darstellungsart ist der Kunststyl. Gewisse Stylunterschiede kennzeichnen die Perioden nicht bloß dieser oder jener Kunst, sondern aller Kunst, weshalb die Lehre von diesen aller Kunst gemeinsamen Stylunterschieden hierher gehört in die allgemeine Eintheilung.

Wie das classische Ideal nicht der Anfang der ästhetischen und künstlerischen Entwickelung der Menschheit war, sondern nur deren all=

---

[1] Vgl. oben Cap. XXXVIII. S. 815 u. 816. — [2] Ebendas. S. 253—264. Indem Hegel den Tastsinn von den Kunstsinnen ausschließt, bemerkt er: „Böttichers Herumtatscheln an den weißen Marmorparthien der weiblichen Göttinnen gehört nicht zur Kunstanschauung und zum Kunstgenuß“ (S. 253).

mählich gereiftes Resultat sein konnte, so ist auch die Einfachheit und Natürlichkeit der Darstellung nicht der erste Kunststyl, sondern der zweite in seiner Vollendung und Höhe. Der Kunststyl ist gleichsam die Art und Weise, wie sich die Kunst in ihren Darstellungen benimmt; es verhält sich damit, wie mit dem geselligen Benehmen der Menschen, die erst nach vieler Uebung, Mühe und Bildung dazu gelangen, ihren geselligen Charakter ohne alles Gethue in der einfachsten und freiesten Form zu äußern. Dies erscheint so leicht und natürlich, daß man meinen möchte, es koste gar keine Mühe, und man könne am besten gleich so anfangen, dann sei der Anfang nicht mehr schwer, sondern leicht. Eben deshalb kann man so nicht anfangen. Die erste Form des geselligen Benehmens ist linkisch und gezwungen, unbeholfen und schwerfällig; die Hauptsache ist, daß man überhaupt erscheint, sich öffentlich darstellt und gleichsam in Scene setzt; wie ungelenk, unfrei und ungefällig auch die ganze Erscheinung ausfällt. So ist auch der erste Kunststyl gebunden und unfrei, es kommt nur darauf an, daß die Sache im Wesentlichen dargestellt wird, wie ungelenk, ungefällig und ohne allen bewegten und individuellen Ausdruck die Erscheinung auch ist. Man nennt diesen Kunststyl wegen dieser seiner Gebundenheit und Ungefälligkeit den *strengen* oder herben; der zweite ist der *ideale* oder *schöne*; der dritte im Gegensatze zum ersten ist nicht bloß gefällig, sondern will gefallen, die Anschauenden ansprechen, ergreifen, reizen, kurzgesagt, er will *Effect machen*, sei es durch die Gewalt des Imposanten oder durch den Reiz des Lockenden; dieser Styl, um jenen Gegensatz zu kennzeichnen, heißt der *angenehme* oder *gefällige*. Dies sind die drei Kunststyle, welche nothwendigerweise alle Kunst zu durchlaufen hat und durchläuft: der strenge, der ideale und der angenehme.[1]

Was zunächst die schöne *Architektur* betrifft, so müssen ihre Werke als Hütte, Haus oder Tempel einem bestimmten Zwecke dienen, dem der menschlichen oder göttlichen Wohnung. In der Erfüllung dieses Zwecks ist die Architektur zweckmäßig oder dienstbar. Dieser Stufe aber, auf welcher Zweck und Mittel der architektonischen Werke deutlich auseinander treten, geht ein Zustand voraus, wo beide noch ungesondert sind, und die architektonischen Werke ihren Zweck in sich selbst haben, wodurch die Architektur nicht als dienend, sondern als selb-

[1] Ebendas. S. 241—252.

ständig erscheint. Ausgeschlossen ist die Bewohnbarkeit ihrer Werke; es bleibt nur übrig deren Bedeutsamkeit. Auf dieser ihrer ersten Stufe ist die Architektur selbständig und symbolisch. Hegel hat ein sehr nachdrückliches Gewicht auf diese Begriffsbestimmung der ersten Entwicklungsstufe der Architektur gelegt und das Verdienst derselben in Anspruch genommen.[1]

Demnach unterscheidet sich der Entwicklungsgang der Architektur in drei Stufen: 1. die symbolische und selbständige, 2. die zweckmäßige oder dienende, erhoben zur Schönheit, in welcher Aeußeres und Inneres (Mittel und Zweck) vollkommen übereinstimmen, 3. die Vereinigung beider Stufen in der sowohl selbständigen als dienstbaren Architektur. Da die zweite Stufe dem classischen, die dritte dem romantischen Ideale entspricht, so bezeichnet Hegel diese drei Stufen als die symbolische, classische und romantische Architektur.

2. Die selbständige, symbolische Architektur.

Nach dem goetheschen Wort, daß „heilig ist, was viele Seelen zusammenbindet", läßt sich diese Art der Heiligkeit, nämlich das Sinnbild der Vereinigung und örtlichen Sammlung der Völker und Individuen, als den Grundcharakter der symbolischen Architektur bezeichnen. Beispiele solcher architektonischen Werke sind der babylonische Thurmbau, der von Herodot gesehene und beschriebene Thurm des Belos in Babylon, der aus sieben massiven, quadratischen Stockwerken bestand, auf denen ein achtes als Tempelgebäude des Gottes selbst ruhte; die sieben Ringmauern der medischen Stadt Ekbatana, deren letzte und innerste die Königsburg umgab. Aus der Verehrung der natürlichen Zeugungskraft sind zur Verbildlichung derselben die Lingam- und Phallussäulen in Indien, Phönizien, Syrien, Griechenland hervorgegangen; die ägyptischen Obelisken sind Bauwerke, welche Sonnenstrahlen bedeuten.[2]

Nun giebt es sinnbildliche Werke, welche durch ihre Gestalt schon zur Skulptur gehören, durch ihre Größe und Anzahl aber den Charakter architektonischer Werke haben, wie in Aegypten die Sphinxe und Memnonen, wie die aus Felsen gehauene Riesensphinx bei den Pyramiden von Gizeh, die weitgestreckten Reihen der Sphinxe und Memnonen in den ägyptischen Tempelbezirken, diese Tempelbezirke selbst mit ihren offenen Constructionen, Riesenthoren, Pylonen,

[1] Ebendas. S. 268 flgd. S. 265–271. — [2] Ebendas. S. 272–282.

Säulengängen u. s. f., die Labyrinthe mit ihren vielgetheilten Räumen und räthselhaft verschlungenen Wegen theils über, theils unter der Erde.

Der Uebergang zur dienenden und classischen Architektur, welche bewohnbare, d. h. umschlossene und bedeckte Räume zu schaffen hat, bilden einerseits die Felsenaushöhlungen zu Grotten und Tempeln, wie sich solche in Indien finden (in Salsette und Ellora), andererseits die Todtenbehausungen, die grandiosen Grabmäler der Pyramiden, wie das durch Belzoni entdeckte Königsgrab der Pyramide des Chephren. Colossale Bauten zum Zweck der Todtenbehausung sind das Grabmal des Mausolus in Karien und das des Hadrian in Rom.

Die Höhle ist früher als die Hütte und das Haus, diese sind früher als der Tempel. Schon aus diesem einfachen Gesichtspunkt läßt sich die Frage beantworten: was früher war, der Holzbau oder der Steinbau? Vitruv hat die Frage gestellt und sich für den Holzbau entschieden, Hirt ist ihm darin mit Recht gefolgt. Das Grundmodell des Tempels ist das Haus, die Grundform des Hauses ist Wand und Decke, Pfosten und Balken; Grundform und Vorbild des Pfostens, welcher trägt, ist aus dem Pflanzenreich genommen: der Halm trägt die Aehre, der Stengel die Blume, der Baum seine Krone. Aus dem Pfosten entwickelt sich die Säule, aus den Vorbildern der organischen Natur, den Pflanzen- und Thierformen die architektonische Ausschmückung und Verzierung in der Gestalt der Arabeske. „Wenn aber die Baukunst frei in ihrer Bestimmung geworden ist, setzt sie die Arabeskenformen zu Schmuck und Zierrath herunter. Sie sind dann vielfach verzogene Pflanzengestalten und aus Pflanzen erwachsende und damit verschlungene Thier- und Menschenformen oder in Pflanzen übergehende Thiergebilde."

Diejenigen Formen, welche aus der organischen Natur in die Architektur übergehen, vereinigen den symbolischen Charakter mit dem der Zweckmäßigkeit in einer solchen Weise, daß die letztere alle architektonischen Verhältnisse durchdringt und beherrscht, wodurch jene Uebereinstimmung des Innern und Aeußern entsteht, die den Charakter des Classischen hat. „Die schöne Säule geht von der Naturform aus, die sodann zum Pfosten, zur Regelmäßigkeit und Verständigkeit der Form umgestaltet wird."[1]

---

[1] Ebendas. S. 288—302. Vgl. S. 306.

3. Die classische Architektur.

Die Harmonie der architektonischen Verhältnisse läßt sich mit der Harmonie der Töne vergleichen. beide Arten der Harmonie gründen sich auf Zahlen und Zahlenverhältnisse: die der architektonischen Formen stellt sich im Raum, die der Töne in der Zeit dar, weshalb Fr. v. Schlegel die Architektur nicht unzutreffend eine „gefrorene Musik" genannt hat.

Die vollkommenste Form der Harmonie räumlicher oder architektonischer Verhältnisse erscheint im griechischen Tempel. Da es sich um die Umschließung und Bedeckung, um Tragen und Getragenwerden handelt, so besteht das Grundverhältniß zwischen der tragenden und getragenen Masse. Jede von beiden muß ihre Individualität, d. h. das, was sie ist und leistet, in voller Freiheit darstellen: dies geschieht von seiten der getragenen Masse, wenn sie als Säule erscheint, deren kreisförmige Rundung sogleich ihr selbständiges, in sich geschlossenes Dasein wahrnehmen läßt. Da sie die tragende Kraft ist, so hat sie ein bestimmtes Verhältniß zur Last: sie darf weder zu schwach noch zu stark sein, weder den Eindruck des niedergedrückten Daseins noch den eines überflüssigen Kraftaufwandes machen; sie ist in sich beschlossen und in sich begrenzt; ihre Grenzen sind ihr nicht von außen gesetzt, so daß sie wie ein Pfosten mit dem einen Ende in der Erde, mit dem andern in der Decke steckt, sondern sie treten aus der entwickelten Säule selbst hervor und erscheinen als ihre eigenen Glieder: der Anfang ist ihre Basis, das Ende ist ihr Kapitäl (capitellum), und da die unteren Theile der Säule die oberen tragen, also schwerer als diese sind, so verjüngt sich der Schaft vom dritten Theil der Höhe an. Um aber ihre kreisförmige Rundung zu vermannichfaltigen und dadurch ihren Umfang größer erscheinen zu lassen, wird die Säule rinnenförmig ausgekehlt oder cannelirt. Endlich, da jede einzelne Säule für sich ist, aber nicht hinreicht, die ganze Last zu tragen, so ist die Vervielfältigung der Säule nothwendig, und es entsteht die Säulenreihe oder Colonnade.

Die Last ist das Gebälk, das sich ebenfalls gliedert: das erste Glied ist der Hauptbalken oder Architrav, auf diesem ruht der Fries mit seinen Triglyphen und Metopen, diesen viereckigen Zwischenräumen zwischen jenen Dreischlitzen, welche die Köpfe der Deckenbalken kennzeichnen; auf dem Fries ruht der Kranz oder Karnies, auf diesem das Dach, die beiden im spitzen oder stumpfen Winkel gegen einander

geneigten Dachflächen, die das Gebäude abschließen, da auf ihnen nichts mehr ruht und ruhen kann. „In allen räumlichen Beziehungen, in dem Verhältniß der Breite zur Länge und Höhe des Gebäudes, der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, der Abstände, Zahl der Säulen, Art und Mannichfaltigkeit oder Einfachheit der Verzierungen herrscht bei den Alten eine geheime Eurhythmie: dies ist nach dem schlegelschen Ausdruck die gefrorene Musik.

Die Säulenreihen beschreiben in der Regel die Grenzen eines Rechtecks und bilden den Säulenhof (Peristylos), der die von Mauern umschlossene Celle mit dem Bilde des Gottes und dem Vor= und Hinterhause umgiebt. Wenn der Peristyl in einfachen Reihen besteht, so heißt der ringsumgebene, gleichsam beflügelte Tempel peripteros; dagegen dipteros, wenn die Reihen doppelt sind. Wenn die Celle Oberlicht und innere Säulengänge hat, so ist der Tempel hypäthral, wie der Poseidontempel in Pästum und wohl auch der Parthenon in Athen.

Die Säulen sind nichts Beschließendes, sondern eine Begrenzung, die überall nach außen geht, so daß hier die Menschen frei umher= wandeln, sich zerstreuen, zufällig sich gruppiren, heiter, müßig und geschwätzig verweilen können. „Und so bleibt denn auch der Eindruck dieser Tempel zwar einfach und großartig, zugleich aber heiter, offen und behaglich.“[1]

Das Grundelement des Tempelbaus ist die Säule, daher die verschiedenen Bauarten oder Baustyle es mit der Gestaltung und Ordnung der Säulen zu thun haben. Die drei Hauptstyle sind der dorische, ionische und korinthische: sie haben sich in dieser Folge zeitlich entwickelt und dann neben einander bestanden. Der sogenannte toskanische ist der wenigst entwickelte und steht dem Holzbau am nächsten, der sogenannte römische ist eine reichere Modification des korinthischen. Es handelt sich hier um das Verhältniß der Höhe der Säule zu ihrer Dicke (Durchmesser), um die Bildung der Basis und des Kapitäls, um die Anzahl und die Abstände der Säulen. Den dorischen Säulen fehlt die Basis, ihr Kapitäl besteht aus der Platte (Abacus) und dem Wulst (Echinus), die ionische Säule hat eine ge= gliederte Basis und schneckenförmige Windungen (Voluten) im Kapitäl, das der korinthischen Säule ist kelchartig und durch stylisirte Akanthus=

[1] Ebendas. S. 302—322 (statt „Kapitäl“ schreibt Hegel gewöhnlich „Kapital“).

blätter charakterisirt. Der Typus der dorischen Ordnung ist ernst, einfach, zierdelos und männlich, der Typus der ionischen Ordnung ist schlank, anmuthig nnd zierlich, der Typus der korinthischen Ordnung ist hoch gerichtet, reich und prächtig.[1]

Während die griechische Baukunst den öffentlichen Gebäuden gewidmet und auf die Herstellung ihrer Schönheit und Herrlichkeit, vor allem der Tempel, gerichtet war, so hat die römische die Privatbauten gefördert und verschwenderisch ausgestattet, die Paläste, Villen und Gärten; ihre großartigen öffentlichen Bauten waren durch den öffentlichen Nutzen bestimmt, wie die Kloaken, die Katakomben, die Wasserleitungen und die Bäder. Zum Zweck solcher Bauten mußten Mauern gewölbt und Rundbogen construirt werden. Unter den öffentlichen zu täglichem Gebrauch und zu bürgerlichen Versammlungen dienenden Gebäuden ist vor allem die Gerichtshalle oder Basilika zu nennen, ein rechteckiger, von Mauern umschlossener Raum, mit inneren Säulengängen und flacher oder gewölbter Decke; an der einen Schmalseite war der halbkreisförmige erhöhte Platz, wo die Richter saßen (Tribunal). Der großartigste römische Tempel war das Pantheon, von Agrippa, dem Schwiegersohne des Augustus, erbaut, ein Rundbau mit gewölbtem Dach in Form einer Halbkugel als Nachbildung des Himmelsgewölbes.[2]

Die römische Basilika hat dem öffentlichen, christlichen Gottesdienst die erste Stätte eröffnet, dessen weltabgewendete Innerlichkeit zu ihrer Andacht den völlig umschlossenen Raum bedurfte.

4. Die romantische Architektur.

Da der christliche Kirchenbau, wie der griechische Tempelbau, auch seine verschiedenen Entwicklungsformen und Style gehabt hat, so wäre es richtig und zweckmäßig gewesen, wenn Hegel auch in der romantischen Architektur diesem Entwicklungsgange gefolgt wäre, aber er hat den romanischen und byzantinischen Kirchenbau nur erwähnt und erst, nachdem er den gothischen abgehandelt hatte.[3]

Die drei Hauptstyle des christlichen Kirchenbaues sind der romanische, byzantinische und gothische. Die Grundform des romanischen Kirchenbaues ist die römische Basilika; solche öffentliche kaiserliche Gebäude, große oblonge Säle mit hölzernem Dachstuhl hat Constantin den Christen zu ihrem Gottesdienste eingeräumt. Die

---

[1] Ebendas. S. 322–329. — [2] Ebendas. S. 327–331. — [3] Ebendas. S. 348–350.

Grundform des byzantinischen Kirchenbaues ist der Central- und Kuppelbau, das großartigste Werk dieses Styls ist die von Justinian erbaute (von Hegel nicht erwähnte) Sophienkirche in Constantinopel. Der romanische Styl, fälschlich byzantinisch, auch lombardisch genannt, beherrscht in den mannigfachsten Modificationen den Kirchenbau der abendländischen Welt in Italien, Frankreich, England, Deutschland u. s. f. bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts. Aus ihm entwickelt sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts nicht ohne Uebergangsformen der gothische Styl, weshalb man den romanischen Styl auch den vorgothischen genannt hat. Die Bezeichnung „gothisch" ist falsch, denn dieser Styl stammt weder von den Ostgothen noch von den Westgothen, obwohl Hegel vermuthet, daß er in Spanien aus der Verbindung westgothischer und arabischer Elemente entstanden sein könnte. In der italienischen Renaissance hat man diesen dem classischen völlig entgegengesetzten Baustyl aus Verachtung gothisch genannt und für eine Erfindung der Ostgothen gehalten. Auch die Bezeichnung des deutschen oder des germanischen Styls ist nicht zutreffend. Was man gothischen Styl nennt, ist der Ausdruck nicht einer nationalen Empfindung, sondern eines christlich-religiösen Zeitalters, des dreizehnten Jahrhunderts, welches auch die Höhe des Mittelalters und der Scholastik war: es ist recht eigentlich der Baustyl des romantischen Ideals und der romantischen Kunstform, weshalb auch Hegel die gothische Baukunst gleichgesetzt hat dem Wesen der romantischen Architektur.

Diese Architektur ist sowohl selbständig als dienend; sie dient dem Cultus und der Versammlung der Gemeinde, zugleich steht der Bau da für sich, fest und ewig. „Im Innern fällt das Schachtelwesen unserer protestantischen Kirchen fort, die nur erbaut sind, um von Menschen ausgefüllt zu werden und nichts als Kirchenstühle wie Ställe haben; und im Aeußeren steigt und gipfelt sich der Bau frei empor, so daß die Zweckmäßigkeit, wie sehr sie auch vorhanden ist, dennoch wieder verschwindet und dem Ganzen den Anblick einer selbständigen Existenz läßt." [1]

Das andächtige Gemüth will in tiefer Stille gesammelt und von der Welt wie abgeschieden sein, zugleich will es unendlich erhoben werden und in die Höhe blickend einen Schlußpunkt der Erhebung finden, in welchem es unendlich beruhigt sein kann und gleichsam in

[1] Ebendas. S. 333.

Gott ruht. Diesen Gemüthsrichtungen, die aus dem christlichen Glauben hervorgehen, nur aus ihm, dieser Sammlung, Erhebung und Beruhigung der Seele in ihrem tiefsten Innern, will das Gotteshaus in seinen architektonischen Gestaltungen gerecht werden und in grandiosen Formen entsprechen; daher muß sein Grundcharakter dem der classischen Architektur und des griechischen Tempels völlig entgegengesetzt sein. Hier ist die Grundform Säule und Balken und deren gegenseitige rechtwinklige Lage, die es deutlich ausspricht, daß die Säule trägt, und der Balken ruht. Die Hauptsache ist hier Tragen und Ruhen. Mit dem Rundbogen verhält es sich ebenso. Dagegen in der romantischen Architektur ist die Grundform das Emporstreben und Gipfeln in spitzwinkligen Dreiecken und Spitzbogen. An die Stelle der Säule und des Balkens tritt der Pfeiler und die Wölbung, ein Wald von Pfeilern, welche emporstreben und sich in Spitzen zusammenwölben. Pfeiler und Gewölb erscheinen im Gegensatze der Säule und des Balkens als ein und dasselbe Gebäude: die Pfeiler tragen die Bogen in einer Weise, in welcher die Bogen als eine bloße Fortsetzung der Pfeiler erscheinen und sich gleichsam absichtslos in einer Spitze zusammenfinden.

Das ganz geschlossene Haus ist der architektonische Ausdruck der tiefen und stillen Gemüthssammlung; zu der vollständigen Abscheidung von der Außenwelt sind die Glasmalereien der Fenster nothwendig, welche das Sonnenlicht nur getrübter durchschimmern lassen. „Was der Mensch hier bedarf, ist nicht durch die äußere Natur gegeben, sondern eine durch ihn und für ihn allein, für seine Andacht und die Beschäftigung des Inneren gemachte Welt." „Denn hier soll ein anderer Tag Licht geben, als der Tag der äußeren Natur." Der Pfeilerwald mit seinen emporstrebenden Wölbungen und Spitzbogen ist der architektonische Ausdruck der unendlichen Gemüthserhebung, „die Pfeiler ragen so hoch hinauf, daß der Blick die ganze Form nicht mit einem Male überschauen kann, sondern umherzuschweifen, emporzufliegen getrieben wird, bis er bei der sanft geneigten Wölbung der zusammentreffenden Bogen beruhigt anlangt, wie das Gemüth, in seiner Andacht unruhig, bewegt vom Boden der Endlichkeit ab sich erhebt und in Gott allein Ruhe findet".[1]

Die Theile der totalen Gliederung im Innern der gothischen Kirchen sind der Chor, die Kreuzflügel, das Hauptschiff und die

[1] Ebendas. S. 334—340.

Seitenschiffe. Im Chor ist der Hochaltar, der Ort des Cultus, der Sitz der Geistlichkeit, im Hauptschiff ist die Kanzel und der Sammelplatz der Gemeinde. „In einem solchen Dom ist Raum für ein ganzes Volk; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfließen sichtbar, und darüber hin erheben sich die ungeheuren, unendlichen Räume in ihrer festen, immer gleichen Form und Construction.[1]

Der inneren Kreuzgestalt der Kirche entspricht das Aeußere, das durch die Verschiedenheit der Höhen das Hauptschiff und die Seitenschiffe deutlich hervortreten läßt. Dem Chor gegenüber erhebt sich die Hauptfaçade mit den Portalen, in der Mitte das höhere Hauptportal, welches in das Hauptschiff führt und schon durch die perspektivische Verengerung darauf hindeutet, daß das Aeußere zusammengehen, schmal werden, verschwinden soll, um den Eingang zu bilden. Das Innere ist der schon sichtbare Hintergrund, zu welchem hin sich das Aeußere vertieft, wie das Gemüth beim Eintreten in sich selbst als Innerlichkeit sich vertiefen muß. Aber das Aeußere der gothischen Kirche, indem es die Innengestalt darstellt, hat zugleich die Aufgabe, den Bau zu stützen und zu befestigen, was durch die Strebepfeiler geschieht, und sich zu verselbständigen. Nun geht der Charakter des Inneren, der in der totalen Umschließung besteht, in der Gestalt des Aeußeren verloren und macht dem alleinigen Typus des Hinaufragens vollständig Platz. Dadurch erhält das Aeußere eine ebenso vom Inneren unabhängige Form, die sich hauptsächlich in dem allseitigen Zackigten, sich gipfelnden Emporstreben und Ausschlagen in Spitzen über Spitzen kundgiebt. Die Strebepfeiler laufen überall zu spitzen Thürmchen aus, und, wie innen die Pfeilerreihen einen Wald von Stämmen, Zweigen und Wölbungen bilden, so strecken sie hier im Aeußeren einen Wald von Spitzen in die Höhe.

Am selbständigsten aber erheben sich die Thürme als diese erhabensten Gipfel. In ihnen nämlich concentrirt sich gleichsam die ganze Masse des Gebäudes, um in ihren Hauptthürmen zu einer fürs Auge unberechenbaren Höhe sich schrankenlos hinaufzuheben, ohne dadurch den Charakter der Ruhe und Festigkeit zu verlieren.[2]

[1] Ebendas. S. 340—343. — [2] Ebendas. S. 343—346.

II. Die Skulptur.

1. Das Thema der Skulptur.

Die Werke der Skulptur, Statuen und Büsten, Gruppen und Reliefs wollen schon in ihrer Entstehung und Conception auf die architektonischen Räume bezogen werden, wo sie aufzustellen sind, wie Tempel, Treppen, Säle, öffentliche Plätze, Säulen u. s. f. Daher besteht ein genauer Zusammenhang zwischen der Architektur und der Skulptur. Die nächsten Werke der letzteren sind die Tempelbilder, die zu ihrem Gegenstand und Thema das große Wunder der Welt haben: die Einheit von Seele und Leib, den lebendigen Organismus und näher die Einheit von Geist und Leib, den menschlichen, geistdurchdrungenen Leib in seinem von der Natur gegebenen „Grundtypus", aber gereinigt und frei von allen störenden Zufälligkeiten und Hemmungen der endlichen Subjectivität, deren ganze Sphäre aus dem Inhalte der Skulptur auszuschließen ist, die nur der Objectivität des Geistes angehört. „Unter Objectivität nämlich ist hier das Substantielle, Aechte, Unumgängliche zu verstehen, die wesentliche Natur des Geistes, ohne das Ergehen ins Accidentelle und Vergängliche, dem sich das Subject in seiner bloßen Beziehung auf sich selbst überantwortet." Diese objective Geistigkeit oder geistige Objectivität ist das Göttliche. „Die Skulptur hat nach dieser Seite hin das Göttliche als solches darzustellen in seiner unendlichen Ruhe und Erhabenheit, zeitlos, bewegungslos, ohne schlechthin subjective Persönlichkeit und Zwiespalt der Handlung oder Situation." Die Skulptur hat ihre Grenzen: sie kann von dem objectiven Gehalte des Geistes nur das sich zum Gegenstande machen, was sich im Aeußerlichen und Leiblichen vollständig ausdrücken läßt, weil sie sonst einen Inhalt wählt, den ihr Material in sich aufzunehmen und in gemäßer Weise zur Erscheinung zu bringen nicht mehr im Stande ist.[1]

Darum steht die Skulptur im Mittelpunkte der classischen Kunstform und ist die eigentliche Kunst des classischen Ideals; die flüchtigen und vorübergehenden Ausdrucksweisen der Seele, das Mienenhafte der Physiognomie, die Mienen des Hochmuths, Neides, der Selbstzufriedenheit u. s. f., das spöttische Lächeln, das zornig rollende Auge u. s. f., sind von den Darstellungen der Skulptur auszuschließen, dagegen von der Malerei darzustellen. Die Skulptur muß sich auf die

[1] Ebendas. S. 353—369.

bleibenden Züge des geistigen Ausdrucks hinrichten und diese sowohl im Antlitz als auch in Stellung und Körperformen festhalten und wiedergeben.

Die nationale, historische und religiöse Heimath des classischen Ideals war Griechenland. Hier hat auch die Skulptur ihre Höhe erreicht, die vollendete Plastik kennzeichnet alle griechische Kunst, auch die griechische Philosophie, auch die Gesinnungs- und Denkart der großen griechischen Charaktere, wie Hegel sehr richtig gesehen und ausgesprochen hat. „Dieser Sinn für die vollendete Plastik des Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch. In seinen Dichtern und Rednern, Geschichtschreibern und Philosophen ist Griechenland noch nicht in seinem Mittelpunkte gefaßt, wenn man nicht als Schlüssel zum Verständniß die Einsicht in die Ideale der Skulptur mitbringt und von diesem Standpunkte der Plastik aus sowohl die Gestalten der epischen und dramatischen Helden, als auch der wirklichen Staatsmänner und Philosophen betrachtet. Denn auch die handelnden Charaktere, wie die denkenden und dichtenden, haben in Griechenlands schönen Tagen diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter. Sie sind groß und frei, selbständig auf dem Boden ihrer in sich selber substantiellen Besonderheit erwachsen, sich aus sich erzeugend und zu dem bildend, was sie waren und sein wollten. Besonders die Zeit des Perikles war reich an solchen Charakteren: Perikles selber, Phidias, Plato und vornehmlich Sophokles; so auch Thukydides, Xenophon, Sokrates, jeder in seiner Art, ohne daß der eine durch die Art des andern geringer würde, sondern alle schlechthin sind diese hohen Künstlernaturen ideale Künstler ihrer selbst, Individuen aus einem Guß, Kunstwerke, die wie unsterbliche, todtlose Götterbilder dastehen, an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges ist.“ [1]

2. Das Ideal der Skulptur.

Die Vollkommenheit einer Kunst hat stets die Unvollkommenheit zu ihrer nothwendigen Vorstufe. So muß auch der Vollkommenheit der Skulptur eine Stufe der unvollkommenen, suchenden, gleichsam symbolischen Skulptur vorausgehen, die sich in den ägyptischen und ältesten griechischen Werken zu erkennen giebt. Diese Vorstufe steht unter der Herrschaft der religiösen Tradition. Aus eigener Unvoll-

[1] Ebendas. S. 369—377.

kommenheit vermag sie das Göttliche nicht in entwickelten und freien Formen zu gestalten; um der religiösen Geltung willen muß sie den unfreien, unbeholfenen und ungelenken Typus unverändert lassen. In allen diesen Formen wird das Göttliche mehr angedeutet und darzustellen gesucht, als wirklich dargestellt; die Skulptur aus eigenster Kraft, mit ihren eigensten Mitteln kann und will mehr hervorbringen und herausgestalten, als der religiöse Zwang ihr gestattet. Die herrschenden Formen sind nicht, was sie in ihrer plastischen Vollkommenheit sein können und sollen. Das Interesse der religiösen Tradition ist die Unveränderlichkeit des Typus, das Interesse der Kunst ist die Vollkommenheit ihrer Formen und die ungehemmte Entwickelung ihres ganzen Vermögens. Die Vollkommenheit der plastischen Form ist „das Ideal der Skulptur". Dieses Ideal ist die Höhe der griechischen Kunst.[1]

Winckelmann hat durch seine Kunstgeschichte und seine tiefe Erforschung und Erläuterung aller Formen und Theile der classischen Schönheit dem unbestimmten Gerede vom Ideal der griechischen Schönheit ein Ende gemacht; doch hat sich nach seinem Tode die Kunstkenntniß noch bedeutend erweitert durch die äginetischen Skulpturen und die Lord Elgin'schen Marbles, die Giebelstatuen, die Metopen und die Theile vom Fries der Celle des Parthenon in Athen. Die letztgenannten Werke stammen aus der Zeit der Strenge des idealischen Styls, aus der allerhöchsten Blüthe der griechischen Kunst, theils aus der Hand und dem Geiste, theils aus dem Geist und der Schule des Phidias. „Besonders hat sich die Bewunderung zu der größten Höhe durch die freie Lebendigkeit gesteigert, durch die gänzliche Durchdringung und Ueberwältigung des Natürlichen und Materiellen, in welcher hier der Künstler den Marmor erweicht, belebt und mit einer Seele begabt hat. Besonders kommt jedes Lob, wenn es sich erschöpft hat, dennoch immer wieder auf die Gestalt des liegenden Flußgottes zurück, die zum Schönsten gehört, was uns aus dem Alterthum erhalten ist." Dieser Duft der Belebung, diese Seele materieller Formen liegt allein darin, daß jeder Theil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebenso sehr aber durch den vollsten Reichthum der Uebergänge in stetem Zusammenhange nicht nur mit dem Zunächstliegenden, sondern mit dem Ganzen bleibt.[2]

[1] Ebendas. S. 378—380. — [2] Ebendas. S. 381—386. Lord Elgin war in den Jahren 1799—1803 englischer Gesandter in Constantinopel und hat mit

Was nun die besonderen Formen und Theile betrifft, ohne deren von Winckelmann eröffnetes Verständniß man nichts von der griechischen und menschlichen Schönheit weiß, so handelt es sich hauptsächlich um drei Punkte: die Gesichtsbildung, die Stellung und die Bekleidung.

Die Theile des Kopfes, deren Bildung ins Auge zu fassen ist, sind Stirn, Auge und Ohr, Nase, Mund und Kinn, zuletzt das Haar. Die Kopf- und Gesichtsform ist bestimmt durch das „griechische Profil", dieses aber durch die gerade Linie, in welcher die Stirn sich zur Nase fortsetzt, und die mit einer zweiten von der Nasenwurzel zum Gehörgange gezogenen geraden Linie einen rechten Winkel bildet. Die erste gerade Linie hat der holländische Anatom P. Camper aus Leyden die Schönheitslinie des Gesichts genannt, dieser Winkel heißt nach ihm der Camper'sche Winkel. Je spitzer der Winkel ist, welchen die beiden Linien bilden, um so geistloser die Physiognomie, um so thierischer das Profil, um so schnauzenförmiger und nach vorn gedrängter der Ober- und Unterkiefer. Durch die Schönheitslinie wird die Nase gleichsam der Stirn angeeignet und zum System des Geistes gerechnet.

Das Ideal der Skulptur ist blicklos, ohne Augenstern, ohne beseeltes Auge, denn „die Augenblicklichkeit des Blicks" paßt nicht zur plastischen Schönheit, welche den Charakter des Beständigen und Bleibenden hat. Der Blick geht hinaus in die Mannichfaltigkeit der Außenwelt, richtet sich mit Interesse auf bestimmte Gegenstände, ist mit der Umgebung und Situation des Individuums so genau und unmittelbar verknüpft, daß er ohne dieselbe gar nicht sein kann. „Solche particuläre Breite nun aber ist dem Plastischen fremd, und so wäre der specielle Ausdruck und Blick, der nicht zugleich im Ganzen der Gestalt seine weitere entsprechende Entfaltung fände, nur eine zufällige Besonderheit, welche das Skulpturgebilde von sich fernzuhalten hat." „Das war der große Sinn der Alten, daß sie fest die Beschränkung und Umgrenzung der Skulptur erkannten und streng dieser Abstraction treu blieben. Dies ist ihr hoher Verstand in der Fülle ihrer Vernunft und der Totalität ihrer Anschauung."

---

türkischer Erlaubniß die Skulpturen aus dem Parthenon zu Athen und anderen griechischen Städten nach England herübergebracht. Man hat diese Erwerbungen als Tempelraub bezeichnet und scharf getadelt (Lord Byron), in der That aber hat Graf Elgin diese Kunstwerke für Europa eigentlich gerettet.

Die Gestalt des Auges ist groß, offen, oval, tiefliegend. „Ein großes Licht ist schöner als ein kleines", sagt Winckelmann. Das vorliegende Auge verhält sich nicht blickend und betrachtend, sondern glotzend und stierend. Die Vertiefung des Auges läßt die Stirn mehr hervortreten und mit ihr den sinnenden Theil des Gesichts. So sind Stirn und Auge der Ausdruck der tiefen, unzerstreuten, nach Außen gleichsam erblindeten Innerlichkeit, die dem plastischen Ideale entspricht.

Das Ohr ist in den Skulpturen der Alten so genau ausgearbeitet und individualisirt, daß nach Winckelmann die geringe Sorgfalt in der Bildung des Ohres bei geschnittenen Steinen ein untrügliches Kennzeichen der Unechtheit des Kunstwerks ist und aus der eigenthümlichen Form des Ohrs bei Porträtstatuen sich die dargestellte Person, wenn dieselbe bekannt sei, errathen lasse, wie man z. B. aus einem Ohr mit einer ungewöhnlich großen inneren Oeffnung auf Marcus Aurelius schließen könne.

Der Mund ist nach dem Auge der schönste Theil des Gesichts, er ist der Sitz der Rede, das Organ der freien Mittheilung des bewußten Inneren, wie das Auge der Ausdruck der empfindenden Seele. In bedeutsamer Weise spielen um den Mund alle Gradationen der Freude und des Schmerzes, alle Nüancen des Spottes, der Verachtung, des Neides, der Zufriedenheit u. s. f.; die Lippen sind weder dünn noch übervoll, jene deuten auf die Kargheit des Empfindens, diese auf sinnliche Begehrlichkeit; die Unterlippe soll voll und fest sein zum Ausdruck des Ernstes und der Gemüthsstärke, wie bei Schiller. Der Mund der Statuen öffnet sich leise, ohne die Zähne zu zeigen, die mit dem Ausdruck des Geistes nichts zu schaffen haben.

Das Kinn in der rundlichen Völligkeit seiner gewölbten Form vervollständigt den geistigen Ausdruck des Mundes; ein großes rundes Kinn gilt für ein untrügliches Merkmal antiker Köpfe.

Den Haarwuchs haben die Alten nach dem Geschlechte, dem Alter und der Individualität der Götter verschieden behandelt und individualisirt. Bloß aus der Bildung der Stirnlocken ist nach Winckelmann der Kopf eines Jupiter erkennbar. („In ähnlicher Weise macht die christliche Malerei Christus durch eine bestimmte Art des Scheitels und der Locken kenntlich, nach welchem Vorbilde sich dann jetziger Zeit manche auch ein Aussehen wie Herr Christus geben.")[1]

[1] Ebendas. S. 386—399.

Was die übrigen Glieder, Hals, Brust, Rücken, Leib, Arme, Hände, Schenkel und Füße als Ausdruck des Geistes betrifft, so ist ihre Stellung, Bewegung oder Ruhe, d. h. die Situation die Hauptsache. Die aufrechte Stellung, wie schon früher dargethan worden, ist die Geberde des Geistes und Willens, ohne welchen sie weder zu Stande kommen noch erhalten werden kann. Mit bildlicher Trefflichkeit sagt das Sprüchwort, um die Selbständigkeit eines Menschen zu bezeichnen: „er steht auf seinen eigenen Füßen". Die plastische Situation muß prägnant oder „in sich trächtig" sein, indem sie den Beginn oder den Abschluß einer Handlung andeutet, nicht momentan, zufällig und schlechthin veränderlich, als ob sie durch Hüons Horn festgebannt und gleichsam angefroren wäre. „Die Ruhe und Selbständigkeit des Geistes, der die Möglichkeit einer ganzen Welt in sich schließt, ist das für die Skulpturgestalt Gemäße." Der plastische Charakter der Stellung muß zwei Arten der Haltung völlig ausschließen: die Zufälligkeit und die Gezwungenheit. „Die Ungezwungenheit ist in dieser Rücksicht ein Haupterforderniß."[1]

Die Motive der menschlichen Bekleidung überhaupt sind das Bedürfniß und die Schamhaftigkeit. Aus Ehrgefühl will der Mensch sehen lassen, was er aus eigener Kraft ist und vollbringt; aus Schamgefühl will er nicht sehen lassen, was er bloß von Natur ist und hat, seinen nackten Körper. Aus dieser bewußten Selbstunterscheidung ist das Schamgefühl hervorgegangen, wie es die Bibel vom ersten Menschenpaar im Paradiese berichtet, und Herodot in der Geschichte vom Gyges und der Frau des Königs Kandaules in Lydien erzählt. Nun giebt es auf Erden nichts Schöneres als die Menschengestalt in ihrer vollen Kraft und Freiheit; daher muß um ihrer Schönheit willen diese Gestalt in der Skulptur unbekleidet und unverhüllt dargestellt werden. Diese Nacktheit hat mit den sinnlichen Begierden gar nichts zu thun. Die menschliche Schönheit ist geistdurchdrungen und frei. Ebendeshalb giebt es viele Fälle, in welchen sie die volle Nacktheit ausschließt und die Bekleidung fordert. Diejenigen Körpertheile, welche nicht zum Ausdruck des geistigen Lebens, sondern nur zur leiblichen Erhaltung und Fortpflanzung dienen, werden verhüllt; unverhüllt bleiben die zum geistigen Ausdruck nothwendigen Glieder, diese beschränken sich an der Gestalt auf das Gesicht und auf

[1] Ebendas. S. 399—404.

die Stellung und Bewegung des Ganzen, auf die Geberde, die vornehmlich durch die Arme, Hände und die Stellung sprechend wird. „Die Kleidung verdeckt den Ueberfluß der Organe, die für die Selbsterhaltung des Leibes, für die Verdauung u. s. f. freilich nothwendig, sonst aber für den Ausdruck des Geistigen überflüssig sind. Ohne Unterschied kann deshalb nicht gesagt werden, daß die Nacktheit der Skulpturgestalten durchweg einen höheren Schönheitssinn, eine größere sittliche Freiheit und Unverdorbenheit beurkunde. Die Griechen leitete auch hierin ein richtiger geistiger Sinn."

Die moderne Kleidung ist durchaus unkünstlerisch, den Umrissen der Glieder mechanisch angepaßt, zugeschnitten, zusammengenäht, geknöpft und besteht eigentlich in nichts anderem, als in „gestreckten Säcken mit steifen Falten", wodurch die schönen organischen Wellen ganz verloren gehen, während die Kleidung sich zur menschlichen Gestalt verhalten sollte, wie das Architekturwerk zur Statue, als eine Umgebung, in welcher der Mensch sich zugleich frei bewegen kann, und die nun auch ihrerseits, als abgetrennt von dem, was sie umschließt, ihre eigene Bestimmung für ihre Gestaltungsweise in sich haben und zeigen muß. Ferner ist das Architektonische des Tragens und des Getragenen für sich selbst seiner eigenen mechanischen Natur nach gestaltet. Ein solches Princip befolgt die Bekleidungsart in der idealen Skulptur der Alten. Besonders der Mantel ist wie ein Haus, in welchem man sich frei bewegt. Er ist einerseits zwar getragen, aber nur an einem Punkt, an der Schulter z. B. befestigt, im Uebrigen aber entwickelt er seine besondere Form nach den Bestimmungen seiner eigenen Schwere, hängt, fällt, wirft Falten, frei für sich, und erhält nur durch die Stellung die besonderen Modificationen dieser freien Gestaltung.

Wenn es sich um moderne Porträtstatuen handelt, so ist nur in den seltensten Fällen die antike Gewandung an ihrem Platze. Ein berühmter Husarengeneral will in seiner Uniform mit seinen Waffen dargestellt sein. „Ist der ganze Gehalt der Individuen nicht idealisch, so darf es auch nicht die Kleidung sein, und wie ein kräftiger, bestimmter, entschlossener General nicht deshalb schon ein Gesicht hat, das die Formen eines Mars vertrüge, so würden hier die Gewänder griechischer Götter dieselbe Mummerei sein, als wenn man einen bärtigen Mann in Mädchenkleider steckte." Anders verhält es sich mit modernen Gestalten von so hoher Bedeutung, so umfassendem Geist,

so idealischer Größe und Herrlichkeit, wie Napoleon und Friedrich der Große.

Am besten werden moderne Porträts durch die Skulptur in Büsten dargestellt.[1]

Die Skulpturwerke unterscheiden sich durch ihre Gegenstände (Inhalt), ihre Arten und ihr Material.

Ihre Gegenstände sind Götter, Heroen, Satyre, Faune, Centauren, Menschen, wie Ringer, Diskuswerfer u. s. f., Thiergestalten, wie Löwen, Hunde, die Kuh des Myron u. s. f. Die Gestalten der Heroen grenzen an die der Götter. Dieser Heros (z. B. Battos) wird durch einen Zug göttlicher Lust zu einem Bacchus, durch einen Zug göttlicher Großheit zu einem Apollo. Die Satyre und Faune machen durch ihre Bedürftigkeit, Begehrlichkeit und Lebensfröhlichkeit den Uebergang zur menschlichen Natur.

Die Arten der Skulpturwerke sind Statuen, Gruppen und Reliefs, als Haut- und Basreliefs. Die letzteren, da sie die Skulpturbilder auf der Fläche darstellen, enthalten den Uebergang von der Plastik zur Malerei. Selbständige Statuen sind die Tempelbilder, die Gestalt des Gottes, in sich beschlossen und situationslos; aber dieser Gott, wie typisch auch seine Gestalt sei, ist eine Individualität, die als solche die Unruhe des Handelns in sich trägt und dazu fortschreitet. Solche bewegtere Situationen sind z. B. der Apollo von Belvedere und die mediceische Venus. Die Handlung bezieht sich nach außen auf Personen, mit denen sie zusammenhängt. So entwickelt sich das Skulpturwerk zur Gruppe, entweder in einfacher Zusammenstellung, wie die beiden Rossebändiger auf dem Monte cavallo in Rom, welche Castor und Pollux heißen und nach Phidias und Praxiteles genannt werden; oder die Handlung, in welcher die Glieder der Gruppe begriffen sind, ist ein gemeinsamer Kampf und Conflict, wie die Gruppe der Niobiden und die des Laokoon. Ob nun dieses Werk der Schilderung des Virgil oder umgekehrt nachgebildet worden ist, ob der Bildhauer den Laokoon schreien oder nur seufzen läßt, sind, wie Hegel meint, indem er die Schrift Lessings nicht einmal erwähnt, nebensächliche Fragen. „Mit solchen psychologischen Wichtigkeiten hat man sich ehemals herumgetrieben, weil die Winckelmannsche Anregung und der echte Kunstsinn noch nicht durchgedrungen waren, und Stubengelehrte ohnehin zu solchen Erörterungen aufgelegter sind, da ihnen häufig ebensosehr die Gelegen-

[1] Ebendas. S. 405—416.

heit, wirkliche Kunstwerke zu sehen, als die Fähigkeit, dieselben in der Anschauung aufzufassen, abgeht. Das Wesentlichste, was bei dieser Gruppe in Betracht kommt, ist, daß bei dem hohen Schmerz, der hohen Wahrheit, dem krampfhaften Zusammenziehen des Körpers, dem Bäumen aller Muskeln, dennoch der Adel der Schönheit erhalten und zur Grimasse, Verzerrung und Verrenkung auch nicht in der entferntesten Weise fortgegangen ist."

Während der ganze Tempelbau sich auf das Götterbild im Innern der Celle, diese einzelne Statue, bezieht und in ihr seinen Mittelpunkt hat, müssen die Gruppen auf bestimmte architektonische Räume bezogen werden, durch welche auch die Art der Gruppirung bestimmt ist, wie durch die Giebelfelder die pyramidale Anordnung z. B. der Niobiden. Solche Gruppen nennt man darum auch Giebelstatuen.[1]

Das Material, woraus die Skulpturwerke bestehen, ist Holz, Elfenbein in Verbindung mit Gold, Erz, Stein (Granit, Syenit, Basalt in Aegypten) und Marmor, Edelsteine und Glas, aus letzteren bestehen die Gemmen, Kameen und Pasten. Die colossale Minerva des Phidias zu Platää war aus vergoldetem Holze, Kopf, Hände und Füße aus Marmor. Von Gold und Elfenbein waren der Zeus des Phidias zu Olympia und seine colossale Pallas im Parthenon zu Athen, auf ihrer Hand eine Victoria, welche selbst überlebensgroß war. Die nackten Theile des Körpers waren aus Elfenbeinplatten, Gewand und Mantel aus Gold, und zwar aus gediegenem, nicht bloß mit einem Ueberzuge von Gold, wie die Pallas zu Platää. Colossal und reich zugleich sollten die Statuen sein. Das beliebteste und am weitesten verbreitete Material bei den Alten war das Erz, in dessen Guß sie es bis zur höchsten Meisterschaft zu bringen wußten. Aber das zweckmäßigste, dem Wesen der Skulptur angemessenste Material war der Marmor, in dessen Bearbeitung Praxiteles und Skopas die anerkannteste Meisterschaft errangen. Diese Kunst und dieses Material waren gleichsam für einander bestimmt, und so vollkommen war in den Zeiten der höchsten Kunstfertigkeit die technische Herrschaft über diesen Stoff, daß die Künstler ihre Marmorwerke ohne Modelle in Thon ausgeführt, daß sie ihre Werke in Marmor geschaffen, nicht kopirt haben. Sie fühlten sich in ihrem Element und schufen aus frischer Begeisterung, wie sie dem Schaffen inwohnt, nicht dem Kopiren.[2]

---

[1] Ebendas. S. 416—421. — [2] Ebendas. S. 441—449.

3. Die historische Entwickelung der Skulptur.

Was von aller Kunst gilt, daß sie die Zeitfolge gewisser Stylunterschiede zu durchlaufen hat, muß natürlich auch von der Skulptur und ihrem Ideal gelten. Es ist schon zu wiederholten malen dargethan worden, wie das classische Ideal die Entwickelung der Kunst nicht beginnt, sondern aus ihr resultirt und eine Reihe unvollkommener und nothwendiger Vorstufen voraussetzt. Das gilt auch von dem Ideal der Skulptur, dieser „eigentlichen Kunst des classischen Ideals“.

Die erste Vorstufe nach Winckelmann ist die ägyptische Skulptur. Der Typus ist statarisch, die Kunst ist Kaste, der Künstler tritt in die vorgefundenen Fußstapfen und hat und hinterläßt keine eigenen; die Priester bestimmen, was dargestellt werden soll, und verbieten alles Neue, alle Neuerung. Die Darstellung ist ohne Grazie und Lebendigkeit, die Stellung steif und gezwungen, die Füße dicht an einander gedrängt, die Arme gerade herabhängend und fest angedrückt, Muskeln und Knochen wenig, Nerven und Adern gar nicht bezeichnet, der Rücken nicht sichtbar, kein Hervorstehen der Stirn, ungewöhnlich hoch stehende Ohren, eingebogene Nase; der Ausdruck der Geistigkeit fehlt dem Kopf, es herrscht ein lebloser Ernst.

Die Isis wird dargestellt auch als Mutter, das Kind Horus auf ihren Knieen, aber es ist weder «eine Mutter noch ein Kind, keine Spur von Neigung, von Lächeln oder Liebkosung, kurz, nicht der geringste Ausdruck irgend einer Art. Ruhig, unrührbar, unerschüttert ist diese göttliche Mutter, die ihr göttliches Kind säugt, oder vielmehr, es ist weder Göttin noch Mutter, noch Sohn, noch Gott, es ist nur das sinnliche Zeichen eines Gedankens, der keines Affects und keiner Leidenschaft fähig ist, nicht die wahre Darstellung einer wirklichen Handlung, noch weniger der richtige Ausdruck eines natürlichen Gefühls». Diesen Worten des französischen Archäologen Raoul-Rochette fügt Hegel hinzu: „Es muß schon ein höheres Selbstgefühl der eigenen Individualität, als die Aegypter es haben, erwacht sein, um sich nicht mit dem Unbestimmten und Obenhinigen in der Kunst zu begnügen, sondern den Anspruch auf Verstand, Vernünftigkeit, Bewegung, Ausdruck, Seele und Schönheit bei Kunstwerken geltend zu machen“.[1]

Die beiden höheren, schon in der classischen Welt gelegenen Vorstufen noch unvollkommener Art sind die „äginetischen“ und „althe-

---

[1] Ebendas. S. 449—457.

trurischen Skulpturwerke". Ein neuerdings aufgefundenes (1811) höchst interessantes und lehrreiches Bildwerk aus der äginetischen Kunstschule sind die Giebelstatuen vom Tempel der Athene zu Aegina, darstellend den Kampf zwischen Griechen und Trojanern, wahrscheinlich um die Leiche des Patroklos; in der Mitte des Giebelfeldes steht die Göttin in voller Tracht, mit Helm und Aegis, Schild und Speer. Die Körper, mit Ausnahme der Köpfe, zeigen die treueste Nachbildung der Natur; die Köpfe sind typisch, unlebendig, ohne geistig beseelte Schönheit, der Schnitt der Gesichter ist gleichförmig, die Stirn zurücktretend, die Nase spitz, die Ohren hochstehend, die Augen lang geschlitzt, flach und schief gestellt, die Wangen flach, das Kinn stark und eckig; und mitten im erhitzten Kampfe zeigen alle Köpfe ein stereotypes Lächeln.[1]

Die etruscischen (Hegel schreibt „hetrurischen") Bildwerke sind in der Nachahmung der Natur noch treuer, zugleich in Ansehung der Stellung und der Gesichtszüge freier; es findet sich eine Statue, welche Winckelmann für das Porträt eines Redners oder einer obrigkeitlichen Person halten wollte.

Auf der Höhe der classischen oder griechischen Kunst erscheint die Herrschaft des Typischen, die Ehrfurcht vor dem Ueberkommenen aufgehoben und die künstleriche Production in ihrer Freiheit; das Ideal der Skulptur kommt in allen Beziehungen, was die Gestalt, Stellung, Bewegung, Gewandung u. s. f. betrifft, zu voller Geltung, aber dieses Ideal beschreibt selbst noch einen Stufengang, der von der Strenge und Hoheit des Styls zur Schönheit und von dieser durch die noch freiere Ausbildung des Individuellen und Sinnlichen zur Gefälligkeit fortschreitet.

Mit der Herrschaft der Individualität, der Vorliebe für das Porträtartige und der Ausbildung der Naturwahrheit beginnt in der römischen Skulptur die Auflösung der klassischen. Der Inhalt der romantischen Kunstform, als welche auf den Grundanschauungen der christlichen Religion ruht, ist kein der Skulptur angemessenes Thema; daher dienen innerhalb der christlichen (mittelalterlichen) Welt die Skulpturwerke zum architektonischen Schmuck: die Heiligen stehen meist in den Nischen der Thürmchen und der Strebepfeiler oder an den Eingangsthüren, während die Reliefs, welche die Geburt und Taufe, die Leidens- und

[1] Ebendas. S. 457—460. Vgl. Bd. VII. dies. Werkes (Jub.-Ausg.). 2. Aufl. Buch I. Cap. IX. S. 119 flgd., betr. Schellings kunstgeschichtl. Anmerkg. über die äginetischen Bildwerke (1817), welche Hegel citirt (S. 758).

Auferstehungsgeschichte, und so viele andere Begebnisse aus dem Leben Christi darstellen, über Kirchthüren, an Kirchenmauern, Taufbecken, Chorstühlen u. s. w. sich hinziehen.

Erst mit der Renaissance kommt in der christlichen Welt die antike Skulptur wieder zur vorbildlichen Geltung. Als den Meister dieser durch die Renaissance erweckten christlichen Skulptur nennt Hegel den Michel Angelo und als zwei seiner bewunderungswürdigsten Werke den todten Christus und das Grabmal des Grafen von Nassau zu Breda. Unter den Nebenfiguren ist auch Cäsar. „Nichts ist interessanter, als einen Charakter, wie den des Cäsar, von Michel Angelo dargestellt zu sehen. Für religiöse Gegenstände jedoch gehört der Geist, die Macht der Phantasie, die Kraft, Gründlichkeit, Kühnheit und Tüchtigkeit eines solchen Meisters dazu, um das plastische Princip der Alten mit der Art der Beseelung, die im Romantischen liegt, in solcher productiven Eigenthümlichkeit verbinden zu können. Denn die ganze Richtung des christlichen Sinnes ist, wo die religiöse Anschauung und Vorstellung an der Spitze steht, nicht auf die classische Form der Idealität gerichtet, welche die nächste und höchste Bestimmung der Skulptur ausmacht[1]."

Einundvierzigstes Capitel.

Die Aesthetik oder die Philosophie der schönen Kunst. D. Malerei und Musik.

I. Die Malerei als romantische Kunst.

1. Das Princip der Malerei. Der allgemeine Charakter.

Es ist aus dem Begriffe des Ideals und der Kunstformen schon dargethan worden, daß und warum Malerei, Musik und Poesie die romantischen Künste sind, wie die Architektur die symbolische und die Skulptur die classische Kunst war[2]. Warum aber nennt man die Malerei eine romantische und wesentlich christliche Kunst, da doch auch die Alten vortreffliche Maler gehabt haben, und ebenso andere nicht christliche Völker, wie die Aegypter, Inder, Chinesen u. s. f.? Das Wesen jeder Kunst ist bestimmt durch ihren Inhalt und ihre Form: nämlich durch das auszuführende oder darzustellende Thema und die Darstellungsmittel; in der vollen Uebereinstimmung beider besteht das Princip

[1] Hegel. X. Abth. II. S. 449—465. — [2] Ebendas. Abth. III. S. 1—220.

jeder Kunst, auch das der Malerei. Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze die religiösen Grundthemata der Künste: das der Architektur ist das Gotteshaus, das der Skulptur ist der Gott, das der romantischen Künste ist die von dem Gott, seiner Erscheinung und Offenbarung in ihrem Innern mannigfach bewegte und ergriffene Gemeinde. Vergleichen wir nun diese Welt von Empfindungen, Gefühlen und Gemüthsbewegungen, woraus eine Welt von Situationen und Handlungen hervorgeht, mit den Darstellungsmitteln der Künste, so leuchtet sofort ein, daß zu deren adäquater Ausdrucksweise die Architektur gänzlich ungenügend, die Skulptur nur in sehr beschränktem Grade geeignet, und von den bildenden Künsten die Malerei allein im Stande ist, die bewegte Innenwelt darzustellen: darum ist von den bildenden Künsten die Malerei die einzige romantische Kunst. Da aber jener Inhalt weit mehr umfaßt und weit tiefer dringt, als sich in räumlichen Formen ausdrücken läßt, darum ist die Malerei nicht die einzige romantische Kunst, sondern diese entwickelt und vollendet sich in den drei Stufen der Malerei, Musik und Poesie.

Es ist nicht die Rede davon, was man in der Welt alles malen kann und gemalt hat, sondern „die tiefere Frage geht auf das Princip der Malerei, auf die Untersuchung ihrer Darstellungsmittel und dadurch auf die Feststellung desjenigen Inhalts, der durch seine Natur selbst mit dem Princip gerade der malerischen Form und Darstellungsweise übereinstimmt, so daß diese Form die schlechthin entsprechende dieses Inhalts wird".[1]

Um diesen Unterschied durch ein Beispiel zu erleuchten, kommt Hegel zurück auf jenes ägyptische Basrelief, welches die Isis darstellt, den Horus auf ihren Knieen. Das Thema ist die göttliche Mutter mit ihrem Kinde. „Nichts Mütterliches, keine Zärtlichkeit, keinen Zug der Seele und Empfindung! Was hat nun nicht gar Raphael oder irgend ein anderer der großen italienischen Meister aus der Madonna und dem Christuskinde gemacht? Welche Tiefe der Empfindung, welch geistiges Leben, welche Innigkeit und Fülle, welche Hoheit oder Lieblichkeit, welch menschliches und doch ganz von göttlichem Geiste durchdrungenes Gemüth spricht uns aus jedem Zuge an!" In der griechischen Skulptur findet sich wohl in vollendeter Form die Darstellung unbefangener, begierdeloser, sehnsuchtsloser Liebe zu einem

[1] Ebendas. S. 12—30.

Kinde, wie in dem Silen, der den jungen Bacchus auf seinen Armen hält, welches Bildwerk Hegel gern und darum wiederholt anführt; der Ausdruck ist von höchster Lieblichkeit und Liebenswürdigkeit, aber die innere Seele, die Tiefe des Gemüths, der wir in christlichen Gemälden begegnen, hat es in keiner Weise.[1]

Die im Wesen der Malerei enthaltenen Hauptpunkte, welche Hegel sowohl im Allgemeinen als im Besonderen erörtert, betreffen den Inhalt, das sinnliche Material und die künstlerische Behandlungsweise.

Der Inhalt der Malerei, wie es die romantische Kunstform mit sich bringt und verlangt, ist die menschliche Innenwelt, welche nicht bloß einen bestimmten Kreis religiöser Vorstellungen, sondern die gesammte Außenwelt umfaßt, nicht als gleichgültige Gegenstände, sondern als innerlich empfundene, d. h. als solche, die uns interessiren oder das Gemüth beschäftigen. „Der ganze Kreis des Religiösen, die Vorstellungen von Himmel und Hölle, die Geschichte Christi, der Jünger, Heiligen u. s. f., die äußere Natur, das Menschliche bis zu dem Vorüberfließendsten in Situationen und Charakteren, alles und jedes kann hier Platz gewinnen. Denn zur Subjectivität gehört auch das Besondere, Willkürliche und Zufällige des Interesses und Bedürfnisses, das sich deshalb gleichfalls zur Auffassung hervordrängt."[2]

Nun ist die Aufgabe, diese ins Unendliche erweiterte Vorstellungs- und Gemüthswelt in räumlichen Formen darzustellen, was in der schweren, lastenden, den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllenden Materie unmöglich ist: die dritte zur totalen Raumerfüllung nothwendige Dimension wird aufgehoben, die räumlichen Formen werden auf die Fläche reducirt. Diese ist das räumliche Element der malerischen Darstellung, weshalb die Werke der Malerei zur Ausfüllung nur der Wandfläche bedürfen, wie in der kirchlichen Malerei die großen Altarbilder im Chor und in den Kapellen.

Das physikalische Element der Malerei ist das Licht und sein Gegentheil: Licht und Schatten, Hell und Dunkel. Die Werke der

---

[1] Hegel S. 1—14. Der Inhalt der romantischen Kunstform und die Malerei sind für einander und entwickeln sich gegenseitig. „Wir müssen zugestehen", sagt Hegel, „daß die Malerei erst im Stoffe der romantischen Kunstform den Inhalt erfaßt, der ihren Mitteln und Formen vollständig zusagt und deshalb auch in Behandlung solcher Gegenstände erst ihre Mittel nach allen Seiten gebrauchen und erschöpfen lernt". S. 163. — [2] Ebendas. S. 17.

Architektur und Skulptur erscheinen im natürlichen Licht, „in der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkle in allen seinen Gradationen und feinsten Uebergängen selber zum Princip des künstlerischen Materials und bringt nur den absichtlichen Schein von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich real gestalten". „Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig."[1]

Licht und Finsterniß, Hell und Dunkel sind nicht abstract geschieden, sondern gehen in einander über und sind in einander. Die Einheit von Hell und Dunkel (Helldunkel) ist die Farbe. Wir wissen schon, daß Hegel sich zur Goetheschen Farbenlehre bekennt und die Newtonsche verwirft, nach welcher das Licht aus den Farben bestehe, d. h. aus verschiedenen Verdunkelungen zusammengesetzt sei.[2]

Die Farbe ist das eigentliche Material der Malerei. „Gestalt, Entfernung, Abgrenzung, Rundung, kurz alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht." „Zwei Menschen z. B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes; und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reducirt. Hier hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da, die Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste." „Die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumlich Reale durch das höhere und reichere Princip der Farbe zu ersetzen."[3]

Die künstlerische Behandlungsweise unterscheidet sich in zwei Arten: die idealische oder plastische, welche in der Conception und Zeichnung (Karton) besteht, und die realistische oder eigentlich malerische, welche das Einzelne ausführt und im Unterschiede von der Composition das Gemälde ausmacht. „In diesem Fortgange von dem tiefsten Ernste zur Aeußerlichkeit des Particularen muß sie bis zum Extrem der Erscheinung selbst als solcher, d. h. bis dahin durchdringen, wo aller Inhalt gleichgültig und das künstlerische Scheinenmachen das Hauptinteresse wird. Mit höchster Kunst sehen wir die flüchtigsten Scheine des Himmels, der Tageszeit, der Waldbeleuchtung, die Scheine und Wiederscheine der Wolken, Wellen, Seeen, Ströme, das Schimmern und Blinken des

[1] Ebendas. S. 14—25. — [2] Ebendas. S. 26. Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 604—606. — [3] Hegel. X. Abth. III. S. 26.

Weines im Glase, den Glanz des Auges, das Momentane des Blicks, Lächelns u. s. f. fixiren."[1]

2. Besondere Bestimmtheiten der Malerei.

Was nun den besonderen Charakter der Malerei betrifft, so sind auch hier der Inhalt, das Material und die künstlerische Behandlungsweise als die drei Hauptpunkte in Betracht zu ziehen.

Wenn die Malerei auch die Gegenstände der heidnischen und griechischen Mythologie darstellt, so ist ihr wahres Object doch nicht der Held, welcher die Ungeheuer in Nemea und Lernä erlegt, sondern derjenige, welcher die Drachen und Schlangen in der eigenen Brust überwunden und auf diesem Wege die Versöhnung mit und in Gott erreicht hat, vorbildlich und endgültig für Alle. Den Ausdruck dieser Seligkeit und Freiheit hat erst die romantische Liebe.

Der erste Gegenstand als das Object der Liebe ist Gott Vater, in dessen Darstellung van Eyck in dem Altarbilde zu Gent das Vortrefflichste erreicht hat, was in dieser Sphäre kann geleistet werden. Aber der Maler muß Gott Vater anthropomorphisch darstellen, während die religiöse Vorstellung ihn rein geistig faßt und gefaßt wissen will. Daher ist das gemäßere und wesentlichere Object Christus als der menschgewordene Gott. Aber den berühmten Christusköpfen von van Eyck (Berlin) und Hemling (München) fehlt nun wieder der Ausdruck des Göttlichen und Uebermenschlichen, weshalb diejenigen Situationen in der Lebensgeschichte Christi, in welcher die Göttlichkeit noch unentwickelt oder gehemmt ist, wie die Kindheit und die Passion, die der Malerei gemäßesten Objecte sind. Aus der Unschuld und Naivetät des Kindes leuchtet schon die Erhabenheit und Hoheit hervor, welche seine göttliche Natur offenbart und verkündet, wie Raphael in dem Kinde der sixtinischen Madonna diesen Charakter in unübertrefflicher Weise dargestellt hat.

Die Mutterliebe der Maria ist das größte Thema der Malerei in ihrem eigensten Elemente: es ist „die Liebe der einen Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt. Es ist dies der schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihrem religiösen Kreise emporgehoben hat." Diese Liebe ist in sich versöhnt und selig; darum auch erträgt sie den allerhöchsten Schmerz. Im Anblick der Kreuzigung und des Begräb-

---

[1] Ebendas. S. 26—30.

nisses fühlt Maria den Dolch im Herzen, aber sie versteinert nicht, wie Niobe, diese mater dolorosa der Mythologie.

Die Geburt Christi hat ihre Vorgeschichte in der Verkündigung und Heimsuchung, dann folgt in der Reihe der malerischen Gegenstände die Flucht nach Aegypten, der Kreis der Jünger und Frauen, die ihn umgiebt und begleitet, das Volk, welches ihm anhängt, und das andere, welches ihn anfeindet und haßt. In den Seinigen, d. h. in seiner Gemeinde herrscht der von ihm erfüllte, zu ihm emporschauende Glaube, die Andacht und Anbetung, die Buße und Conversion, die innere Verklärung und Seligkeit der Reinigung. Diese Andacht ist kein vorübergehendes Geschäft, sondern dauernder Lebenszustand. Die Gläubigen werden gleichsam zu Geistlichen, Heiligen, deren ganzes Leben, Denken, Begehren und Wollen die Andacht ist, wie Raphael in der sixtinischen Madonna diesen religiösen Zustand in dem Papste Sixtus und in der heiligen Barbara uns vor Augen gestellt hat. Es giebt auch Andächtige anderer Art, wie die anbetenden Könige und Patrone Kölns im kölner Dombilde, die Donatare auf niederländischen oder deutschen Bildern, diese frommen Ritter und gottesfürchtigen Hausfrauen mit ihren Söhnen und Töchtern, denen man es ansieht, daß sie auch außerdem noch etwas sind, andere Geschäfte haben, und hier nur gleichsam am Sonntag oder Montags früh in die Messe gehen, die übrige Woche aber oder den übrigen Tag anderweitige Geschäfte treiben; sie gleichen der Martha, die ab- und zugeht und sich auch um Aeußerliches und Weltliches bemüht, und nicht der Maria, die das beste Theil erwählt hat. Die wahre Andacht ist tiefste Befriedigung und Seligkeit, daher nicht Seelennoth, nicht das angstvolle Rufen, wie es die Psalmen und viele lutherische Kirchenlieder enthalten, als z. B. „wie der Hirsch nach frischem Wasser schreit, so schreit meine Seele nach dir“.[1]

Aber die Malerei kraft ihrer Darstellungsmittel umfaßt, wie schon gesagt, ein weit größeres Reich als nur das Gebiet der religiösen Vorstellungen und Affecte; sie kann die ganze Außenwelt darstellen, die äußere landschaftliche Natur, auch die geringfügigsten Dinge, welche unser Interesse momentan erregen. Aber wie die Darstellung der religiösen, so ist auch die der natürlichen Gegenstände durch das Interesse, d. i. die Tiefe und Innigkeit der Empfindung beseelt. „Wie

[1] Ebendas. S. 30—50.

die Arkadier von einem Pan sprachen, der im Düster des Waldes in Schauer und Schrecken versetzt, so sind die verschiedenen Zustände der landschaftlichen Natur in ihrer milden Heiterkeit, ihrer duftigen Ruhe, ihrer Frühlingsfrische, ihrer winterlichen Erstarrung, ihrem Erwachen am Morgen, ihrer Abendruhe u. s. f. bestimmten Gemüthszuständen gemäß. Die ruhige Tiefe des Meeres, die Möglichkeit einer unendlichen Macht des Aufruhrs hat ein Verhältniß zur Seele, wie umgekehrt Gewitter, das Brausen, Heranschwellen, Ueberschäumen, Brechen der sturmgepeitschten Wellen die Seele zu einem sympathetischen Tönen bewegen. Diese Innigkeit hat die Malerei auch zu ihrem Gegenstande." Die Malerei vermag den Moment des lebensfrohen und Freude weckenden Daseins aus dem Strudel der Dinge herauszuheben und durch ihre Darstellung zu verewigen; darin besteht der Triumph der Kunst. „Es findet hier das Umgekehrte dessen statt, was Herr von Schlegel z. B. in der Geschichte des Pygmalion so ganz prosaisch als die Rückkehr des vollendeten Kunstwerks zum gemeinen Leben, zum Verhältniß der subjectiven Neigung und des realen Genusses ausspricht."[1]

Um aber Leben in seiner Bewegung und Beweglichkeit zu gestalten und vor uns erscheinen zu lassen, muß die Malerei ihren Flächenraum in verschiedene Pläne, wie Vorder-, Mittel- und Hintergrund, theilen und ihre Figuren im Verhältniß zu ihren Entfernungen vom Standpunkt des Anschauenden nach bestimmten optisch-mathematischen Gesetzen verkleinern. Dies geschieht durch die Linearperspective.

Diese Figuren wollen in Ansehung sowohl ihrer Entfernung als ihrer Form richtig dargestellt sein, damit sie uns als Gestalten entgegentreten. Dies geschieht durch die Zeichnung, in ihr besteht der plastische oder skulpturmäßige Charakter der Malerei. Aber was den Maler erst zum Maler macht, ist die Farbe oder das Kolorit, wodurch in das Bild, in die Gestalt und das Leben der Figuren erst das kommt, was man die Seele oder das Seelenvolle nennt. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, daß von den Malerschulen fast nur die Venetianer und vorzüglich die Niederländer die vollkommenen Meister in der Farbe geworden sind: beide der See nahe, beide in einem niedrigen Lande, durchschnitten von Sümpfen, Wasser und Kanälen. Bei den Holländern kann man sich das so erklären, daß sie bei einem immer neblichten Horizonte die stete Vorstellung des

[1] Ebendas. S. 50—60. (S. 53. S. 58.)

grauen Hintergrundes vor sich hatten und nun durch dieses Trübe um so mehr veranlaßt wurden, das Farbige in allen seinen Wirkungen und Mannichfaltigkeiten der Beleuchtung, Reflexion, Lichtscheine u. s. f. zu studiren, hervorzuheben und darin gerade eine Hauptaufgabe ihrer Kunst zu finden. Gegen die Venetianer und Holländer gehalten, erscheint die sonstige Malerei der Italiener, Correggio und einige andere ausgenommen, als trockener, saftloser, kälter und unlebendiger.[1]

Die abstracte Grundlage aller Farbe ist der Gegensatz von Hell und Dunkel, von Licht und Schatten. Dadurch allein wird das Vor- und Zurücktreten bestimmt, die Rundung, überhaupt das eigentliche Erscheinen der Gestalt als sinnlicher Gestalt, das, was man die Modellirung nennt. Wird eine solche Zeichnung gravirt, d. h. in eine Kupferplatte (Metallplatte) eingegraben, um durch Abdruck vervielfältigt zu werden, so besteht darin die Kupferstecherkunst.

Aber Hell und Dunkel, Licht und Schatten sind nicht bloß die Gegensätze, auf denen die Farbe beruht, sondern die Elemente, woraus sie besteht, denn Licht und Schatten sind selbst farbig, und die Farben sind selbst helldunkel ihrer Entstehung gemäß, „wie Goethe erst neuerdings in das rechte Licht gestellt hat", sie entsteht aus der Trübung des Hellen und aus der Erhellung des Trüben (Dunklen). Daher sind Blau, Gelb, Roth und Grün die Grund- und Kardinalfarben, die reinsten, einfachsten, ursprünglichen. Gelb und Roth sind die überwiegend hellen, Blau und Grün die überwiegend dunklen Farben. Dem entspricht ihre Symbolik. Roth ist das Männliche, Herrschende, Königliche; Grün das Indifferente, Neutrale, Blau entspricht dem Sanfteren, Stilleren, Sinnvollen. „Nach dieser Symbolik trägt z. B. Maria, wo sie als thronend, als Himmelskönigin vorgestellt ist, häufig einen rothen, wo sie dagegen als Mutter erscheint, einen blauen Mantel."[2]

Daß diese Grund- und Kardinalfarben in einem Gemälde sämmtlich vorhanden und so zusammengestellt sind, daß ihre Gegensätze wie deren Uebergänge, Vermittlungen und Auflösungen zur anschaulichen Geltung kommen und ein vollkommenes Farbenschauspiel gewähren: darin besteht die Farbenharmonie. Es ist wohl zu beachten, daß die atmosphärische Luft zwischen den Gegenständen und den Theilen der

[1] Ebendas. S. 60—63. — [2] Ebendas. S. 63—66. Vgl. die Farbenlehre in der Naturphilosophie. (Hegel. Bd. VII. Abth. 1.) § 320. S. 298—319. S. dieses Werk. Buch II. Cap. XXIV. S. 694—696. Vgl. dieses Werk. Bd. IX d. Jub.-Ausg. (Schopenhauer. 2. Aufl.) S. 189—203.

Gegenstände in bestimmter Weise die Farben abtönt und dämpft: dieser mit der Entfernung sich abdämpfende Farbenton ist die Luftperspective. Mit der zunehmenden Entfernung werden die Gegenstände nicht dunkler, sondern farbloser; der Vordergrund ist das Dunkelste und Hellste zugleich, d. h. der Contrast von Licht und Schatten wirkt in der Nähe am stärksten, und die Umrisse sind hier am bestimmtesten.

Der Gipfel des Kolorits ist das Incarnat, der Farbenton der menschlichen Fleischfarbe, welche alle andern Farben wunderbar in sich vereinigt. „Schon Diderot in dem von Goethe übersetzten Aufsatz über Malerei sagt in dieser Hinsicht: «Wer das Gefühl des Fleisches erreicht hat, ist schon weit gekommen, das Uebrige ist nichts dagegen. Tausend Maler sind gestorben, ohne das Fleisch gefühlt zu haben, tausend andere werden sterben, ohne es zu fühlen».“[1]

Um die Farben zu verschmelzen und das Incarnat darzustellen, dazu taugen am wenigsten die Mosaiken mit ihren neben einander befindlichen, verschieden gefärbten Glasstiften oder Steinchen; weiter reicht schon die Fresko- und Tempera-Malerei, als vollkommen tauglich hat sich erst die Oelfarbe erwiesen.

Die Malerei grenzt von der einen Seite an die Skulptur (Relief), von der entgegengesetzten an die Musik; sie hat in der Gestaltung und Modellirung einen skulpturmäßigen Charakter, in der Art und Weise, wie sie mit den Farben und Farbentönen spielt, einen musikalischen oder der Musik vergleichbaren: das ist die Magie in der Wirkung des Kolorits. „Diese Magie besteht darin, alle Farben so zu behandeln, daß dadurch ein für sich objectloses Spiel des Scheines hervorkommt, das die äußerste verschwebende Spitze des Kolorits bildet, ein Ineinander von Färbungen, ein Scheinen von Reflexen, die in andere Scheine scheinen und so fein, so flüchtig, so seelenhaft werden, daß sie ins Bereich der Musik herüberzugehen anfangen. Nach Seiten der Modellirung gehört die Meisterschaft des Helldunkels hierher, worin schon unter den Italienern Leonardo da Vinci und vor allen Correggio Meister waren.“ „Diese Magie des Scheines kann sich auch so überwiegend geltend machen, daß darüber der Inhalt der Darstellung gleichgültig wird, und die Malerei dadurch in dem bloßen Duft und Zauber ihrer Farbentöne und der Entgegensetzung und in-

---

[1] Hegel. X. Abth. III. S. 66—73.

einanderscheinenden und spielenden Harmonie sich ganz ebenso zur Musik herüber zu wenden anfängt, als die Skulptur in der weiteren Ausbildung des Reliefs sich der Malerei zu nähern beginnt." In der Vergleichung der Farben mit den Tönen oder der Farbentöne mit den wirklichen Tönen redet Hegel von „Lichtechos", womit er das Wiederscheinen der Lichtscheine oder Reflexe bezeichnet.[1]

Von allem, was zum sinnlichen Material der Malerei gehört, läßt sich das Kolorit am wenigsten durch Regeln und Gesetze bestimmen, während z. B. die Linearperspective das Thema einer geometrischen Wissenschaft ausmacht. Es giebt einen Farbensinn, der zur Genialität des Malers gehört, und welchen Hegel „die schöpferische Subjectivität in der Hervorbringung des Kolorits" nennt. Er beruft sich auf Goethe, der in Dichtung und Wahrheit erzählt, daß er bei seinem ersten Besuch der dresdener Gemäldesammlung an sich selbst die Erfahrung eines solchen ihm verliehenen Farbensinns, der Gabe des malerischen Sehens, gemacht habe; er glaubte, in der Schusterwohnung ein Bild von Ostade vor sich zu sehen, so vollkommen, daß man es nur auf die Gallerie zu hängen brauchte. „Stellung der Gegenstände, Licht, Schatten, bräunlicher Teint des Ganzen, alles, was man an jenen Bildern bewundert, sah ich hier in der Wirklichkeit. Es war das erstemal, daß ich auf einen so hohen Grad die Gabe gewahr wurde, die ich nachher mit mehrerem Bewußtsein übte, die Natur nämlich mit den Augen dieses oder jenes Künstlers zu sehen, dessen Werken ich soeben eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diese Fähigkeit hat mir viel Genuß gewährt, aber auch die Begierde vermehrt, der Ausübung eines Talents, das mir die Natur versagt zu haben schien, von Zeit zu Zeit eifrig nachzuhängen."[2]

3. Die Composition.

Nachdem nun die besonderen Bestimmtheiten der Malerei in Ansehung des Inhalts und des Materials dargethan worden sind, bleibt noch der dritte Punkt übrig, welcher die künstlerische Behandlungs- oder Conceptionsweise betrifft. Von der einzelnen typischen und starren Figur wird zur bestimmten Situation, Gruppirung, dramatischen Lebendigkeit und Charakteristik fortgeschritten.

Die erste und niedrigste Stufe bildet die einzelne Figur, situationslos, starr, architektonisch eingeschlossen, der Grund einfarbig und golden,

[1] Ebendas. S. 63. S. 73 flgd. S. 81. — [2] Ebendas. S. 74—76.

von dem sich nur die Farben der Gewänder abheben, das Bild unlebendig und ohne alle künstlerische Entwicklung. Zu dieser Auffassung gehören größtentheils auch die wunderthätigen Bilder. „Als zu etwas Stupendem hat der Mensch zu ihnen nur ein stupides Verhältniß, das die Seite der Kunst gleichgültig läßt, so daß sie dem Bewußtsein nicht durch menschliche Verlebendigung und Schönheit freundlich näher gebracht werden, und die am meisten religiös verehrten, künstlerisch betrachtet, gerade die allerschlechtesten sind." [1]

Nun aber muß die Malerei kraft ihres erweiterten Darstellungsvermögens und ihrer diesem Vermögen gemäßen Darstellungsmittel zur bestimmten Situation und Gruppirung, sie muß von der „skulpturartigen Conceptionsweise" und der „skulpturmäßigen Situation" zur dramatischen Lebendigkeit fortschreiten und mit der Poesie wetteifern. Hier also entsteht die Frage „über die Grenzen der Malerei und Poesie", welche Lessing in seinem „Laokoon" tiefeindringend untersucht und in der Hauptsache gelöst hatte. Es ist zu verwundern, daß Hegel auch an dieser Stelle den Namen Lessings nicht nennt, obwohl er hier im Wesentlichen mit ihm übereinstimmt und darum diesen Vorgänger umsomehr hätte hervorheben sollen.

Die Poesie kann, was die Malerei nicht kann, nämlich Veränderungen darstellen: die *Succession* der Empfindungen und Handlungen; sie kann nicht, was die Malerei kann, nämlich einen Gegenstand in allen seinen Theilen *anschaulich* darstellen, denn sie ist genöthigt, ein Stück nach dem andern zu beschreiben; dagegen kann wiederum die Poesie, was die Malerei nicht kann und darum auch nicht versuchen soll, nämlich den Gang der Empfindungen oder *lyrische* Objecte darstellen. Hier tadelt Hegel mit Recht gewisse Bilder aus der sogenannten düsseldorfer Schule, welche Illustrationen goethescher Lieder sein wollen, wie der *Fischer* von Hübner, die *Mignon* von Schadow u. s. f. Der Charakter Mignons ist schlechthin poetisch und näher lyrisch.

Dagegen vermag die Malerei die ganze innere Lebendigkeit und Eigenart einer Individualität in ihrer äußeren Erscheinung darzustellen und schreitet in dieser Charakteristik fort bis zum *Porträt*, das als ein echtes und vorzügliches Kunstwerk die Persönlichkeit, den geistigen Charakter, das Grundbild dieses Charakters treffend und sogar weit deutlicher hervortreten läßt und erkennbar macht, als die Natur und das ge-

[1] Ebendas. S. 76—78.

wöhnliche Leben. In diesem Punkt kann ein sehr fleißig ausgeführtes, scheinbar naturtreues Porträt geistlos und eine flüchtige, von Meisterhand entworfene Skizze treffend und genial sein. So giebt ein wahrhaft künstlerischer Geschichtschreiber, indem er große Thaten und Ereignisse darstellt, ein weit höheres und wahreres Bild derselben, als die Leute, welche jene Dinge selbst erlebt haben, sich aus eigener Anschauung machen können. Hegel nennt die Namen Tizian, Dürer, van Dyk. Von einem solchen vollkommenen Porträt kann man sagen, daß es gleichsam getroffener und dem Individuum ähnlicher sei, als das wirkliche Individuum selbst. Die Zeichnung der Natur im menschlichen Gesicht ist das Knochengerüst in seinen harten Theilen, um die sich die weicheren anlegen und zu mannichfaltigen Zufälligkeiten auslaufen; die Charakterzeichnung des Porträts aber, so wichtig auch jene harten Theile sind, besteht in andern festen Zügen: in dem Gesicht, verarbeitet durch den Geist.[1]

4. Historische Entwicklung der Malerei.

Wie die Malerei ihren Inhalt in fortschreitender Fülle sachlich entfaltet, so entspricht diesem naturgemäßen Gange auch ihre historische Entwicklung. Den Anfang machen die religiösen Gegenstände in typischer Auffassung, architektonischer Anordnung, unausgebildeter Färbung, ohne Naturumgebung und landschaftlichen Hintergrund, unlebendig und starr. Dies ist der Standpunkt der byzantinischen (neugriechischen) Malerei. Auch in ihren günstigsten Beispielen sieht man es diesen griechischen Marien- und Christusbildern an, daß sie, wie Rumohr sagt, „als Mumien entstanden waren und künftiger Ausbildung im voraus entsagt hatten".

Dann, wie es die Malerei vermag und verlangt, kommt in allmählichem Fortgange Gegenwart, Individualität, Leben und Schönheit, Tiefe der Innigkeit, Reiz und Zauber des Kolorits, mit einem Wort die lebendige Wirklichkeit des geistigen und leiblichen Daseins in die religiösen Gestalten. Außer dem religiösen Inhalt des alten und neuen Testaments gelangen auch Gegenstände aus der griechischen Mythologie zur Darstellung, nur aus ihr, selten dagegen aus der nationalen Geschichte.

Dies ist der Standpunkt der italienischen Malerei in ihrem ganzen historischen Umfange. Die italienischen Maler gleichen darin

[1] Ebendas. S. 79—86.

den italienischen Dichtern, wie Petrarca und Dante, in deren Sonetten, Terzinen, Kanzonen u. s. f. es nicht der wirkliche Besitz ihres Gegenstandes ist, nach welchem die Sehnsucht des Herzens ringt, es ist keine Betrachtung und Empfindung, der es um den wirklichen Inhalt und die Sache selbst zu thun ist, und die sich darin aus Bedürfniß ausspricht, sondern das Aussprechen selbst macht die Befriedigung, der freie, durch seine Wiederkehr bewährte Wohlklang. Selbst durch die dantesche Hölle geht ein Zug tiefer Befriedigung. „Ich daure ewig (io eterno duro)“ steht über ihren Pforten. „Die Verdammten sind, was sie sind, ohne Reue und Verlangen, sprechen nicht von ihren Qualen, — diese gehen uns und sie gleichsam nichts an, denn sie dauern ewig, — sondern sie sind nur ihrer Gesinnung und Thaten eingedenk, fest sich selber gleich in denselben Interessen, ohne Jammer und Sehnsucht.“ — „Wenn man diesen Zug seliger Unabhängigkeit und Freiheit der Seele und der Liebe gefaßt hat, so versteht man den Charakter der großen italienischen Maler. Es ist ihnen in der Schönheit selber nicht zu thun um die Schönheit der Gestalt allein, nicht um die sinnliche, in den sinnlichen Körperformen ausgegossene Einheit der Seele mit ihrem Leib, sondern um diesen Zug der Liebe und Versöhnung in jeder Gestalt, Form und Individualität des Charakters; es ist der Schmetterling, die Psyche, die im Sonnenglanze ihres Himmels selbst um verkümmerte Blumen schwebt. Durch diese reiche, freie, volle Schönheit allein sind sie befähigt worden, die antiken Ideale unter den Neueren hervorzubringen.“[1]

Sie haben sich in den religiösen, christlich-romantischen Grundanschauungen frei und versöhnt gefühlt; die Schönheit ist nie etwas anderes als die Erscheinung der Freiheit, das Ideal ist nie etwas anderes als das ungetrübte und völlig entwölkte Wesen der Wirklichkeit: in diesem Sinne sind von seiten der bildenden Kunst die großen italienischen Maler die Schöpfer der christlichen Ideale gewesen; natürlich nicht von Anfang an, sondern als das Resultat und Ziel einer langen Entwicklung. So hat es sich auch mit den antiken Idealen verhalten.

Die ersten Emporstrebungen der Kunst aus dem Typischen und Starren in der Richtung zum Lebendigen und individuell Ausdrucksvollen zeigt

[1] Ebendas. S. 101—108.

die italienische Malerei in Duccio von Siena und Cimabue von Florenz, welche die byzantinischen Formen nachahmen und veredeln. Die zweite höhere und epochemachende Stufe tritt uns in dem Florentiner Giotto, dem Schüler Cimabues, und seiner Schule entgegen; der Kreis der religiösen Objecte erweitert sich sowohl durch die Wahl der Gegenstände als durch die Art der Darstellung; Natur und Welt, Leben und Gegenwart erscheinen durch Giottos Genie — denn er hat keine Vorbilder — im Gebiete der christlichen Malerei. Schon Ghiberti rühmt, daß Giotto Natürlichkeit und Anmuth in die Kunst eingeführt habe, und Boccaccio im Dekamerone, daß die Natur nichts hervorbringe, was Giotto nicht bis zur Täuschung nachzubilden verstehe. Die Sitten in Giottos Zeit werden freier, das Leben lustiger, neue Heilige treten auf, die sich von der Weltlichkeit plötzlich losreißen; diese Uebergänge wollen malerisch dargestellt sein, damit dringt dramatisches Leben in die Malerei ein, die Weltlichkeit gewinnt Platz und Ausbreitung, wie denn auch Giotto im Sinne seiner Zeit dem Burlesken neben dem Pathetischen eine Stelle einräumt. Der große Heilige der Zeit Giottos und Gegenstand seiner Kunst ist Franziskus von Assisi. „In den Aufgaben aus der Leidensgeschichte wird nicht mehr das Erhabene und Siegreiche, vielmehr nur das Rührende hervorgehoben, die unmittelbaren Folgen jenes schwärmerischen Schwelgens im Mitgefühle der irdischen Schmerzen des Erlösers, dem der heilige Franziskus durch Beispiel und Lehre eine neue, bis dahin unerhörte Energie verliehen hatte."[1] Giotto beherrscht das vierzehnte Jahrhundert.

Der weitere Fortschritt im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts betrifft die Composition in Ansehung der Gruppirung und naturwahren Modellirung der Gestalten, die tiefe und fromme Beseelung der Gesichtsformen, endlich die größere Ausbreitung in Rücksicht der Gegenstände. In der ersten Hinsicht macht den Fortschritt Masaccio aus Toskana, in der zweiten Fra Angelico aus Fiesole. Wenn die spätere Entwickelung noch einen bei weitem erhöhteren volleren Ausdruck der geistigen Innerlichkeit zu erreichen verstand, so ist die jetzige Epoche doch in Reinheit und Unschuld der religiösen Gesinnung und ernsten Tiefe der Conception nicht überboten worden. Nun geht aber von dieser Stufe reiner Innigkeit und Frömmigkeit die Malerei mehr und mehr dazu fort, das äußerliche Weltleben mit den religiösen

[1] Ebendas. S. 109—112 (Worte aus Rumohrs „Italienischen Forschungen").

Gegenständen zu vergesellschaften. Schon dadurch, daß Heilige aufkamen, welche die Zeitgenossen der Maler waren, hatte sich das Heilige der Wirklichkeit und Gegenwart genähert. Die Bilder beleben sich durch landschaftliche Hintergründe, Aussichten auf Städte, Umgebung von Kirchen und Palästen, Porträts berühmter Zeitgenossen u. s. f. Die Kunst bedurfte, um zu ihrem Gipfel zu gelangen, auch dieses weltlichen Elementes.[1]

Diesen Gipfel erreicht sie durch die großen Künstler des sechszehnten Jahrhunderts, die Vollendung ist Raphael, der aus der umbrischen Schule des Pietro Perugino hervor- und zur vollständigsten Erfüllung des Zieles fortgeht: bei ihm vereinigt sich die höchste kirchliche Empfindung für religiöse Kunstaufgaben und die volle Kenntniß und liebreiche Beachtung der natürlichen Erscheinungen in der ganzen Lebendigkeit ihrer Farbe und Gestalt mit dem gleichen Sinn für die Schönheit der Antike. Neben Raphael nennt Hegel noch Leonardo da Vinci, Titian und Correggio, indem er ihre Art nach Rumohrs „Italienischen Forschungen" beschreibt, woraus freilich die eigentliche Bedeutung dieser Künstler, welche der Philosoph erkennen und hervorheben soll, zu wenig einleuchtet.[2]

Die deutsche und niederländische Malerei, die mit den Gebrüdern Hubert und Johann van Eyck, den Erfindern der Oelmalerei, sogleich in voller Kraft und Bildung beginnt, erhebt in fortschreitender Ausbreitung die Weltlichkeit der bürgerlichen Art in das Gebiet der Kunst. „Das Letzte, wozu es die deutsche und niederländische Kunst bringt, ist das gänzliche Sicheinleben ins Weltliche und Tägliche und das damit verbundene Auseinandertreten der Malerei in die verschiedenartigsten Darstellungsarten, welche sich sowohl in Rücksicht des Inhalts als auch in Betreff der Behandlung von einander scheiden und einseitig ausbilden." Im Unterschiede von der italienischen haben die deutsche und niederländische Kunst am bestimmtesten und auffallendsten den ganzen Kreis des Inhalts und der Behandlungsarten durchlaufen: von den ganz traditionellen Kirchenbildern, einzelnen Figuren und Brustbildern an zu sinnigen, frommen, andächtigen Darstellungen hinüber, bis zur Belebung und Ausdehnung derselben in größeren Compositionen und Scenen, in welchen aber die freie Charakterisirung der Figuren, die erhöhte Lebendigkeit durch Aufzüge, Dienerschaft, zu-

[1] Ebendas. S. 112—114. — [2] Ebendas. S. 115—117.

fällige Personen der Gemeinde, Schmuck der Kleider und Gefäße, den Reichthum von Porträts, Architekturwerken, Naturumgebung, Aussichten auf Kirchen, Straßen, Städte, Ströme, Waldungen, Gebirgsformen noch von der religiösen Grundlage zusammengefaßt und getragen wird. Dieser Mittelpunkt bleibt jetzt fort, sodaß der bis hierher in Eins gehaltene Kreis von Gegenständen auseinanderfällt.[1]

Wie Hegel die holländische Genremalerei des siebzehnten Jahrhunderts aus dem innersten Wesen der Zeit und des Volkes begründet hat, gehört zu den schönsten, beredtesten und charaktervollsten Stellen seiner Aesthetik. „In dieser Beziehung haben wir das Herübertreten aus der Kirche und den Anschauungen und Gestaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als solchen, an den Gegenständen und particularen Erscheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in seiner Ehrbarkeit, Wohlgemuthheit und stillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Festen und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßspäßen oder Ausgelassenheiten folgendermaßen zu rechtfertigen. Die Reformation war in Holland durchgedrungen, die Holländer hatten sich zu Protestanten gemacht und die spanischen Kirchen- und Königs-Despotie überwunden. Und zwar finden wir nach Seiten des politischen Verhältnisses weder einen vornehmen Adel, der seine Fürsten und Tyrannen verjagt oder ihm Gesetze vorschreibt, noch ein ackerbauendes Volk, gedrückte Bauern, die losschlagen, wie die Schweizer, sondern bei weitem der größte Theil, ohnehin der Tapfern zu Land und der kühnsten Seehelden, bestand aus Städtebewohnern, gewerbfleißigen und wohlhabenden Bürgern, die, behaglich in ihrer Thätigkeit, nicht hoch hinauswollten, doch als es galt, die Freiheit ihrer wohlerworbenen Rechte, der besonderen Privilegien ihrer Provinzen, Städte, Genossenschaften zu verfechten, mit kühnem Vertrauen auf Gott, ihren Muth und Verstand aufstanden, ohne Furcht vor der ungeheuren Meinung von der spanischen Oberherrschaft über die halbe Welt allen Gefahren sich aussetzten, tapfer ihr Blut vergossen und durch diese rechtliche Kühnheit und Ausdauer sich ihre religiöse und bürgerliche Selbständigkeit siegreich errangen. Wenn wir irgend eine particulare Gemüthsrichtung deutsch nennen können, so ist es diese treue, wohlhäbige, gemüthvolle Bürgerlichkeit, die im Selbstgefühl ohne Stolz, in der Frömmigkeit nicht bloß begeistert und andächtelnd, sondern in Weltlichem concret

[1] Ebendas. S. 117—121.

fromm, in ihrem Reichthum schlicht und zufrieden, in Wohnung und Umgebung einfach, zierlich und reinlich bleibt und in durchgängiger Sorgsamkeit und Vergnüglichkeit in allen ihren Zuständen, mit ihrer Selbständigkeit und vordringenden Freiheit sich zugleich, der alten Sitte treu, die altväterliche Tüchtigkeit ungetrübt zu bewahren weiß. Diese sinnige kunstbegabte Völkerschaft will sich nun auch in der Malerei an diesem ebenso kräftigen als rechtlichen, genügsamen, behaglichen Wesen erfreuen, sie will in ihren Bildern noch einmal in allen möglichen Situationen die Reinlichkeit ihrer Städte, Häuser, Hausgeräthe, ihren häuslichen Frieden, ihren Reichthum, den ehrbaren Putz ihrer Weiber und Kinder, den Glanz ihrer politischen Stadtfeste, die Kühnheit ihrer Seemänner, die Ruhe ihres Handels und ihrer Schiffe genießen, die durch die ganze Welt des Oceans hinfahren." „Das, was zu jedem Kunstwerk gehört, gehört auch zur Malerei: die Anschauung, was überhaupt am Menschen, am menschlichen Geist und Charakter, was der Mensch, und was dieser Mensch ist."[1]

II. Die Musik.

1. Der allgemeine Charakter.

Um das subjective Innere, dieses durchgängige Grundthema aller romantischen Künste, als solches, d. h. nicht mehr als etwas Aeußeres, auch nicht als einen von außen noch bestehenden Schein, sondern als das subjective Innere selbst darzustellen, muß die Kunst nicht bloß, wie die Malerei schon gethan hat, eine Raumdimension, die dritte, aufheben, indem sie ihren ganzen Schauplatz auf die Fläche zurückführt, sondern sie muß dazu fortgehen, die Räumlichkeit überhaupt zu tilgen und das Erzittern des Körpers in sich, den Ton oder Klang, welcher klingt und verklingt, der keinen räumlichen, sondern nur einen zeitlichen Bestand hat, d. h. entsteht und vergeht, zu ihrem Material zu machen. Der Körper hört auf, ein Object der künstlerischen Darstellung zu sein, er ist nur noch deren Instrument. Dies geschieht durch die Musik, die zweite der romantischen Künste. Die Gestaltung ihres Materials besteht in Tonverhältnissen; sie ist darin der Architektur vergleichbar: das Werk der Architektur ist, wie man gesagt hat, eine erstarrte Musik, das Werk der Musik ist ein Tongebäude. Der Skulptur ist die Musik am meisten entgegengesetzt und am wenigsten

[1] Ebendas. S. 121—124.

vergleichbar: jene gestaltet die schwere Malerei, diese den flüchtigen Ton. Mit der Malerei ist der Vergleichungspunkt und die Verwandtschaft schon erklärt. Keiner Kunst steht die Musik näher als der Poesie: ihr Material ist die Empfindung und der Ton, das der Poesie ist die Vorstellung und das Wort; beide Künste entfalten ihre Darstellung in der Zeit und können deshalb ihre Gegenstände in der Reihenfolge verschiedener Zustände, d. h. successiv zur Anschauung bringen, sie wenden sich, abgesehen von der Poesie als dramatischer Kunst, nur an das Gehör, diesen zweiten theoretischen Sinn, der höher ist und tiefer dringt als das Gesicht, denn er macht vernehmbar, wohin kein Auge dringt: das innerste Selbst. „Die Hauptaufgabe der Musik wird deshalb darin bestehen, nicht die Gegenständlichkeit selbst, sondern im Gegentheil die Art und Weise wiederklingen zu lassen, in welcher das innerste Selbst seiner Subjectivität und ideellen Seele nach in sich bewegt ist.“ „Was wir in Gemälden vor uns haben, sind objective Erscheinungen, von denen das anschauende Ich als inneres Selbst noch unterschieden bleibt. Man mag sich in den Gegenstand, die Situation, den Charakter, die Formen einer Statue oder eines Gemäldes noch so sehr versenken und vertiefen, das Kunstwerk bewundern und darüber außer sich kommen, sich noch so sehr davon erfüllen — es hilft nichts — diese Kunstwerke sind und bleiben für sich bestehende Objecte, in Rücksicht auf welche wir über das Verhältniß des Anschauens nicht hinauskommen. In der Musik aber fällt diese Unterscheidung fort. Ihr Inhalt ist das an sich selbst Subjective, und die Aeußerung bringt es gleichfalls nicht zu einer räumlich bleibenden Objectivität, sondern zeigt durch ihr haltungsloses, freies Verschweben, daß sie eine Mittheilung ist, die, statt für sich selbst einen Bestand zu haben, nur vom Innern und Subjectiven getragen und nur für das subjective Innere da sein soll.“ [1]

Weil die Musik das subjective Innere, d. h. das Gemüth nicht durch anschauliche Gestalten, auch nicht durch Vorstellungen und Worte, sondern unmittelbar darstellt und ebendeshalb auch unmittelbar ergreift, indem sie es ertönen läßt: darum ist sie nicht bloß eine der romantischen Künste, sondern „die eigentliche romantische Kunst“. Die nächste Besonderung der subjectiven Innerlichkeit sind die Empfindungen, diese bilden die eigenthümliche Sphäre des musikalischen Ausdrucks: alle Nüancen der Fröhlichkeit und Heiterkeit,

[1] Ebendas. S. 125—143 (S. 129 u. 130).

des Scherzes, der Laune, des Jauchzens und Jubels der Seele, ebenso die Gradationen der Angst, Bekümmerniß, Traurigkeit, Klage, des Kummers, des Schmerzes, der Sehnsucht u. s. f., endlich der Ehrfurcht, Anbetung, Liebe u. s. f. Der Naturlaut der Empfindung ist die Interjection, der Schrei der Freude und des Schmerzes, des Jubels und Jauchzens, des Seufzens und Lachens, das Ach und Oh des Gemüths; solche Naturlaute sind der Ausgangspunkt der Musik, nicht deren Material, dieses ist nicht die rohe, sondern die kadenzirte Interjection, nicht der Ton, sondern die Töne und deren Verbindung, die Tonverhältnisse, ihre Gegensätze und Einigungen, die Verschiedenheit ihrer Bewegungen und Uebergänge, ihres Eintretens, Fortschreitens, Kämpfens, Sich-Auflösens uud Verschwindens. Dieses Auf- und Absteigen der Gefühle, diese Widersprüche und Gegensätze, diese Vermittlungen und Versöhnungen, diese Kämpfe und Beruhigungen sind die innersten Geheimnisse, die wortlose Geschichte des menschlichen Gemüths: das ist unser innerstes Selbst, unser Ich, das nur in der Zeit und die Zeit selbst ist, wie das Reich der Töne. „Die eigenthümliche Gewalt der Musik ist eine elementarische Macht, d. h. sie liegt in dem Element des Tones, in welchem sich hier die Kunst bewegt. Von diesem Element wird das Subject nicht nur dieser oder jener Besonderheit nach ergriffen oder bloß durch einen bestimmten Inhalt gefaßt, sondern seinem einfachen Selbst, dem Centrum seines geistigen Daseins nach in das Werk hineingehoben und selber in Thätigkeit gesetzt.“ Das Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjects selber. Die Seele selbst ist Musik, verschwiegene, stille, daher steht sie unter dem Banne der Musik und wird fortgerissen, sobald dieselbe ertönt; die Klänge der Musik werden gliederbewegend, wie die Tanzmusik und der Marsch, die Affecte steigernd und den Muth erhöhend, wie die Marseillaise; die Mythologie läßt die Musik sogar Civilisationswunder verrichten: Orpheus bewältigt die Bestien und Amphion die Steine. Daß unser innerstes Selbst das Centrum unseres geistigen Daseins, die Quelle und das Thema der Musik ist, daher ihrer bedarf und unmittelbar von ihr ergriffen und gleichsam gepackt wird, hat Hegel tief und richtig erkannt. „Dies ist es, was sich als wesentlicher Grund für die elementarische Macht der Musik angeben läßt.“ [1]

[1] Ebendas. S. 144—153. Das Tiefste und Klarste über den Urgrund der Musik hat Schopenhauer gesagt, der Musik bei weitem kundiger als Hegel. Was

Die Musik und ihre Werke sind rein zeitlich und bedürfen daher, wie kein anderes Kunstwerk, zu ihrer Vergegenwärtigung der lebendigen Reproduction. Da es sich um das eigene Innere, die subjective Innerlichkeit handelt, so ist das lebendige Subject selbst durch seine Stimme auch sein eigenes musikalisches Instrument. Die Musik der Stimme ist der Gesang. In dem Gesange läßt das Subject sich selbst aus und vernimmt sich selbst. In diesem musikalischen Selbstgenuß gleicht der Menschengesang dem Vogelgesang. „Ich singe, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet, das Lied, das aus der Kehle dringt, ist Lohn, der reichlich lohnet."

2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel.

Der Ton ist kein unbestimmtes Rauschen und Klingen, sondern er ist bestimmt und vermöge seiner Bestimmtheit von anderen Tönen sowohl unterschieden als auf andere bezogen, bildet also ein Tonverhältniß, welches in der Verschiedenheit, dem Gegensatz und der Gleichheit der Töne besteht. Der Ton ist nur zeitlich und hat eine gewisse Zeitdauer oder Zeitgröße: die Zahl ihrer Zeiteinheiten ist das Zeitmaaß; die Elemente des Zeitmaaßes sind die gleichen Zeittheile; in ihrer geraden oder ungeraden Anzahl und deren gleichförmiger Wiederholung besteht der Takt; der Takt ist die regelmäßige oder geregelte Zeitfolge, entsprechend dem architektonischen Verhältniß, in welchem Säulen von gleicher Dicke und Höhe in denselben Abständen nebeneinander gestellt werden. Je nachdem nun die Anzahl der gleichen Zeittheile eine gerade oder ungerade ist, unterscheiden sich die Taktarten, wie der Zweiviertel-, Dreiviertel-, Vierviertel-, Sechsachteltakt u. s. f. Der Ton besteht im Gehörtwerden. Die Hörbarkeit der Töne unterscheidet sich durch ihre größere und geringere Stärke, durch ihre Hervorhebung oder Senkung (Arsis und Thesis) oder, was dasselbe heißt, durch den Accent, der mehr oder weniger hörbar auf bestimmte Theile des Taktes gelegt wird. In dem gleichmäßigen Wechsel der Hebung und Senkung der Töne besteht der Rhythmus, wodurch Zeitmaaß und Takt erst belebt werden.[1]

Zeitmaaß, Takt und Rhythmus kennzeichnen noch nicht den Ton und die Figurationen der Töne als solche, d. h. als musikalisches

aber den Urgrund der Musik betrifft, so ist zwischen beiden keine wesentliche Verschiedenheit. Vgl. dieses Werk. Jub.-Ausg. Bd. IX. (Schopenhauer. 2. Aufl.) Buch II. Cap. XIV. S. 382—392.

[1] Hegel. X. Abth. III. S. 154—164.

Ausdrucksmittel, da sie ebenso gut in die Prosodie der Sprache gehören. Was auf der Grundlage von Zeitmaaß, Takt und Rhythmus den Ton erst musikalisch macht, ist der Klang und die Klangfarbe, die Harmonie und die Melodie.

Der musikalische Charakter des Tones ist seine Höhe und Tiefe, diese wird bestimmt durch die Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers in einer bestimmten Zeiteinheit: je kleiner diese Zahl in der bestimmten Zeit, um so tiefer der Ton, je größer sie in derselben oder gleichen Zeit ist, um so höher; die Art des Klanges oder die Klangfarbe (welchen Ausdruck Hegel nicht braucht) ist bedingt durch die Beschaffenheit und Construction des Instruments. Diese ist bald eine gerade oder geschwungene Luftsäule, die durch einen festen Kanal von Holz oder Metall begrenzt wird, bald eine geradlinige gespannte Darm- oder Metallsaite, bald eine gespannte Fläche aus Pergament oder eine Glas- und Metallglocke. So entstehen in der ersten Beziehung die Blase- und Saiteninstrumente, in der zweiten Pauke, Glocke und Harmonika.

Das freiste und seinem Klange nach vollständigste Instrument ist die menschliche Stimme, die sich zu den Instrumenten verhält, wie das Incarnat zu den Farben. Das Incarnat ist die in sich vollkommene Farbe, denn sie ist die ideelle Einheit aller Farben, wie die menschliche Stimme die ideelle Totalität des Klingens, das sich in den übrigen Instrumenten nur in seine besonderen Unterschiede auseinanderlegt. Bei diesen wird ein der Seele und ihrer Empfindung gleichgültiger und seiner Beschaffenheit nach fernliegender Körper in Schwingung versetzt, im Gesang aber ist es ihr eigener Leib, aus welchem die Seele herausklingt.[1]

Die Tonverhältnisse, welche jeder einzelne Ton vermöge seiner Bestimmtheit hat und haben muß, machen das harmonische Element der Musik aus. Durch die Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers in derselben oder gleichen Zeit unterscheiden sich die Bestimmtheiten, d. h. die Höhen und Tiefen der Töne: diese quantitativen oder numerischen Unterschiede sind die Intervalle der Töne, die Intervalle in ihrer einfachsten Form und Reihenfolge bilden die Skala oder die Tonleiter, welche Pythagoras an den verschiedenen Längen der schwingenden Saite von gleicher Dicke und Spannung entdeckt haben soll. Der Ton

[1] Ebendas. S. 164—170.

entsteht aus einer Mehrheit von Schwingungen und besteht im Gehörtwerden, d. h. in einer einfachen Perception. Aehnlich verhält es sich mit den Farben, die als hell und dunkel auch eine Mehrheit von Lichtarten enthalten und doch einfach wahrgenommen werden.

Das numerische Verhältniß der Schwingungen in derselben Zeitdauer ist und bleibt die Grundlage für die Bestimmtheit der Töne. Die Pythagoreer haben die Tonleiter Harmonie genannt, sie besteht in der Octave, die von den unteren oder tieferen Tönen zu den oberen oder höheren fortschreitet. Der tiefste Ton ist der Grundton. Zwischen ihm und der Octave als dem höchsten Ton liegen sechs Töne, deren Intervalle rationale Zahlen sind. Innerhalb der Grenzen der Octave liegen Terz, Quart, Quint, Secunde und Septime. Auf zwei Schwingungen des Grundtons gehen vier der Octave und drei der Quint, auf drei Schwingungen des Grundtons gehen vier der Quart, auf vier des Grundtons fünf der Terz; dagegen auf acht des Grundtons neun der Secunde und fünfzehn der Septime.[1]

Die Tonleiter ist eine Tonreihe, in welcher der Grundton von sich abweicht und in erhöhter Weise zu sich zurückkehrt: ein Abbild und tönender Ausdruck unseres innersten Selbst, des Ichs, das sich von sich unterscheidet und zu sich zurückkehrt (im Unterschiede von sich mit sich identisch bleibt). Die anderen Töne der Skala stimmen zum Grundton theils selbst wieder unmittelbar, wie Terz und Quint, theils haben sie gegen denselben eine wesentlichere Unterschiedenheit des Klanges, wie die Secunde und Septime.

Aus der Tonleiter entwickeln sich die Tonarten, da jeder Ton der Skala selbst wieder zum Grundton einer neuen besonderen Tonreihe gemacht werden kann, welche sich nach demselben Gesetz als die erste ordnet. Es giebt zwei allgemeine, einander entgegengesetzte Tonarten: Dur und Moll, jene ist die harte, rüstige, heitere, diese die weiche, gedrückte, gehemmte; beide das musikalische Abbild und der Ausdruck der beiden Grundaffecte der menschlichen Seele: der Freude und der Trauer.[2]

Was das Verhältniß der Töne betrifft, in welchem jeder Ton erst ist, was er ist, so besteht dasselbe in der Consonanz oder Dissonanz; der Zusammenklang ist der Akkord, der Grundakkord ist der Dreiklang, bestehend aus dem Grundton, der Terz (Mediante) und

[1] Hegel. X. Abth. III. S. 171—173. — [2] Ebendas. S. 174—177.

der Quint (Dominante). „Hier ist der Begriff der Harmonie in ihrer einfachsten Form, ja, die Natur des Begriffs überhaupt ausgedrückt." Dagegen sind nicht zusammenstimmend oder dissonirend der Ton der kleinen und großen Septime. In den Akkorden und Dissonanzen bestehen die musikalischen Gegensätze, welche sowohl darzustellen als zu überwinden und aufzulösen sind. „Dies macht die eigentliche Weise des Tönens aus, daß es auch zu wesentlichen Gegensätzen fortgeht und die Schärfe und Zerrissenheit derselben nicht scheut." „So sind es auch in der Welt die höheren Naturen, welchen den Schmerz des Gegensatzes in sich zu ertragen und zu besiegen die Macht gegeben ist. Soll nun die Musik sowohl die innere Bedeutung, als auch die subjective Empfindung des tiefsten Gehaltes, wie des religiösen und zwar des christlich religiösen, in welchem die Abgründe des Schmerzes eine Hauptseite bilden, kunstgemäß ausdrücken, so muß sie in ihren Tonarten Mittel besitzen, welche den Kampf von Gegensätzen zu schildern befähigt sind. Dies Mittel erhält sie in den sogenannten Septimen- und Nonenakkorden. „Mit dem Gegensatze ist unmittelbar die Nothwendigkeit einer Auflösung von Dissonanzen und ein Rückgang zu Dreiklängen gegeben. Diese Bewegung als Rückkehr der Identität zu sich ist überhaupt das Wahrhafte."

Rhythmus und Harmonie sind die beiden Elemente, aus deren Verbindung die Melodie hervorgeht, die rhythmische Folge der Töne oder Akkorde: das letzte Gebiet, in welchem die früheren sich in Eins bilden. Diese Identität ist erst die Grundlage für die wahrhaft freie Entfaltung und Einigung der Töne: sie ist „das Poetische der Musik, die Seelensprache, welche die innere Lust und den Schmerz des Gemüths in Töne ergießt und in diesem Erguß sich über die Naturgewalt der Empfindung mildernd erhebt, indem sie das präsente Ergriffensein des Innern zu einem Vernehmen seiner, zu einem freien Verweilen bei sich selbst macht und dem Herzen eben dadurch die Befreiung von dem Druck der Freuden und Leiden giebt, — das freie Tönen der Seele im Felde der Musik ist erst die Melodie."[1] „Takt, Rhythmus, Harmonie, für sich genommen, sind nur Abstractionen, die in ihrer Isolirung keine musikalische Gültigkeit haben, sondern nur durch die Melodie und innerhalb derselben als Momente und Seiten der Melodie selber zu einer wahrhaft musikalischen Existenz

[1] Ebendas. S. 156—180.

gelangen können. In dem auf solche Weise in Einklang gebrachten Unterschied von Harmonie und Melodie liegt das Hauptgeheimniß der großen Compositionen." „Die Kühnheit der musikalischen Composition verläßt deshalb den bloß consonirenden Fortgang, schreitet zu Gegensätzen weiter, ruft alle stärksten Widersprüche und Dissonanzen auf und erreicht ihre eigene Macht in dem Aufwühlen aller Mächte der Harmonie, deren Kämpfe sie ebenso sehr beschwichtigen zu können und damit den befriedigenden Sieg melodischer Beruhigung zu feiern die Gewißheit hat. Es ist das ein Kampf der Freiheit und Nothwendigkeit, ein Kampf der Freiheit der Phantasie, sich ihren Schwingen zu überlassen, mit der Nothwendigkeit jener harmonischen Verhältnisse, deren sie zu ihrer Aeußerung bedarf und in welchen ihre eigene Bedeutung liegt."[1]

3. Die begleitende und die selbständige Musik.

Es handelt sich noch um den Inhalt, der durch die Mittel des Rhythmus, der Harmonie und Melodie zu seinem musikalischen Ausdruck gelangen soll, um das Verhältniß dieser Ausdrucksmittel zu dem Inhalt. Ist der letztere in der Vorstellung schon entwickelt und in Worte gefaßt, so bildet er den Text und die darauf bezügliche Musik die Composition, welche durch die Musik der menschlichen Stimme (Gesang) und des Instruments (der Instrumente) den Text begleitet. Demnach theilt sich die begleitende Musik in Vokal- und Instrumentalmusik. Da aber das gesungene Wort den Text zugleich ausspricht und enthält, so ist die Vokalmusik nicht eigentlich begleitend, sondern entweder ganz selbständig oder von der Instrumentalmusik begleitet. Wenn sich die Musik von allem Text vollkommen unabhängig macht und verselbständigt, so besteht darin der Charakter der selbständigen Musik im Unterschiede von der begleitenden. Selbständig ist die reine Instrumentalmusik. Die Darstellung des musikalischen Kunstwerks ist an die kurze Zeitdauer gebunden, in der es klingt und verklingt; daher bedarf es der immer wieder erneuten Production, wodurch es zu einer Vollkommenheit der Ausführung und genialen Virtuosität (Execution) gedeiht, welche das Kunstwerk selbst wie das musikalische Können erst zur deutlichsten Anschauung bringen. „Zwei Wunder haben sich in der Musik aufgethan, eines der Conception, das andere der virtuosen Genialität in der Execution, rücksichtlich welcher sich auch

[1] Ebendas. S. 180—185.

für den größten Kenner der Begriff dessen, was die Musik ist und was sie zu leisten vermag, mehr und mehr erweitert hat." Demnach theilt sich die Musik in die begleitende, die selbständige und die künstlerische Execution. Was aber die begleitende betrifft, so steht dieselbe nicht im Dienste eines gegebenen oder vorgeschriebenen Textes, sondern dieser steht vielmehr im Dienste der Musik.[1]

Um einen gegebenen Inhalt zu componiren oder musikalisch hervorzubringen, darf der Künstler nicht etwa Wort für Wort in Töne zu übertragen suchen, sondern er muß sich von der Idee und Bedeutung des Ganzen ergreifen und erfüllen lassen und, davon inspirirt, ganz frei, ganz unabhängig, die Idee und die damit verbundenen subjectiven Empfindungen oder Affecte in Töne ergießen, er muß aus dieser inneren Beseelung heraus einen seelenvollen Ausdruck finden und musikalisch ausbilden. „So haben es alle großen Componisten gemacht. Sie geben nichts den Worten Fremdes, aber sie lassen ebenso wenig den freien Erguß der Töne, den ungestörten Gang und Verlauf der Composition, die dadurch ihrer selbst und nicht bloß der Worte wegen da ist, vermissen." „Musik ist Geist, Seele, die unmittelbar für sich selbst erklingt und sich in ihrem Sichvernehmen befriedigt fühlt. Als schöne Kunst nun aber erhält sie von seiten des Geistes her sogleich die Aufforderung, wie die Affecte selbst, so auch deren Ausdruck zu zügeln, um nicht zum bacchantischen Toben und wirbelnden Tumult der Leidenschaften fortgerissen zu werden oder im Zwiespalt der Verzweiflung stehen zu bleiben, sondern im Jubel der Lust, wie im höchsten Schmerze noch frei und in ihrem Ergusse selig zu sein. Von dieser Art ist die wahrhaft idealische Musik, der melodische Ausdruck von Paläftrina, Durante, Lotti, Pergolese, Gluck, Haydn, Mozart." „Wie der Vogel in den Zweigen, die Lerche in der Luft heiter, rührend singt, um zu singen als reine Naturproduction, ohne weiteren Zweck und bestimmten Inhalt, so ist es mit dem menschlichen Gesang und dem Melodischen des Ausdrucks."[2]

Nun enthält aber der musikalische Text durch die Besonderheit oder nähere Bestimmtheit sowohl der Bedeutung als der Empfindung mehr, als der melodische Ausdruck darzustellen vermag. Daher muß zu diesem eine zweite, musikalisch sprechende Ausdrucksweise kommen: das Recitativ oder die tönende Declamation, welche die Mitte

---

[1] Ebendas. S. 185—191. — [2] Ebendas. S. 191—185.

zwischen der Melodie und der poetischen Rede ausmacht und in Oratorien, wie im dramatischen Gesange ihre eigentliche Stelle hat. Verglichen mit dem Text, enthält die melodische Ausdrucksweise das lyrische Element, die recitativische dagegen das epische. Dadurch entsteht eine neue Aufgabe, welche die Vermittlung und Vereinigung dieser beiden Elemente fordert. Die Lösung dieser Aufgabe ist das musikalische Drama.[1]

Da nun die Musik den Text nicht bloß zu begleiten, sondern auch zu charakterisiren hat, so ist die Beschaffenheit desselben keineswegs gleichgültig, sondern wichtig, und es muß dem Musiker daran gelegen sein, daß der Inhalt gediegen ist. „Mit in sich selbst Plattem, Trivialem, Kahlem und Absurdem läßt sich nichts musikalisch Tüchtiges und Tiefes herauskünsteln. Der Componist mag noch so würzen und spicken, aus einer gebratenen Katze wird doch keine Hasenpastete." Der Text darf nicht allzugedankenschwer sein, wie Schillersche Lyrik oder die Chöre des Aeschylus und Sophokles; er sei leicht und mannichfaltig, gehaltvoll ohne Tiefe, poetisches Mittelgut, moralisch wohlmeinend, wie es die Leute gern hören. In dieser Rücksicht ist der oft getadelte Text der „Zauberflöte" vortrefflich. „Schikaneder hat hier nach mancher tollen phantastischen und platten Production den rechten Ton getroffen. Das Reich der Nacht, die Königin, das Sonnenreich, die Mysterien, Einweihungen, die Weisheit, Liebe, die Prüfungen und dabei die Art einer mittelmäßigen Moral, die in ihrer Allgemeinheit vortrefflich ist, das Alles bei der Tiefe, der bezaubernden Lieblichkeit und Seele der Musik weitet und erfüllt die Phantasie und erwärmt das Herz." Für die religiöse Musik sind die alten lateinischen Texte der großen Messe unübertroffen. Vor Allem aber sind die Texte der berühmten Gluckschen Opern hervorzuheben, welche sich in einfachen Motiven bewegen und im Kreise des gediegensten Inhalts für die Empfindung halten, die Liebe der Gattin, Mutter, des Bruders, der Schwester, Freundschaft, Ehre u. s. f. schildern und diese einfachen Motive und substantiellen Collisionen sich ruhig entwickeln lassen. Dadurch bleibt die Leidenschaft durchaus rein, groß, edel und von plastischer Einfachheit.[2]

Die beiden mit einander streitenden und zu versöhnenden Elemente sind das Melodische und das Charakteristische; jenes hat seine

---

[1] Ebendas. S. 195—201. — [2] Ebendas. S. 201—206.

Vertretung in der italienischen, dieses in der deutschen und älteren französischen Musik; daher die Kämpfe zwischen Händel und seinen italienischen Sängern, der Streit der Gluckisten und Piccinisten, in welchem Rousseau der Melodielosigkeit der älteren Franzosen gegenüber für die melodiereiche Musik der Italiener Partei nahm. „Jetzt endlich", sagt Hegel, „streitet man in der ähnlichen Weise für und wider Rossini und die neue italienische Schule. Die Gegner verschreien namentlich Rossinis Musik als einen leeren Ohrenkitzel; lebt man sich aber in seine Melodien hinein, so ist diese Musik im Gegentheil höchst gefühlvoll, geistreich und eindringend für Gemüth und Herz, wenn sie sich auch nicht auf die Art der Charakteristik einläßt, wie sie besonders dem strengen deutschen musikalischen Verstande beliebt."[1]

Die Hauptarten der begleitenden Musik sind vor allen die kirchliche Musik, von höchster epischer Gediegenheit, da ihr Thema der Glaube der Gemeinde ist; diese gründliche religiöse Musik gehört zum Tiefsten und Wirkungsreichsten, was die Kunst überhaupt hervorbringen kann. Im katholischen Cultus hat die kirchliche Musik ihre eigentliche Stellung als Messe, im Gegensatze zu welcher erst im Protestantismus aus den Passionsfeiern sich die Form des Oratoriums entwickelt hat. „Auch die Protestanten haben dergleichen Musiken von größter Tiefe sowohl des religiösen Sinnes als der musikalischen Gediegenheit und Reichhaltigkeit der Empfindung und Ausführung geliefert, wie z. B. vor allen Sebastian Bach, dessen großartige, echt protestantische kernige und doch gleichsam gelehrte Genialität man erst neuerdings wieder vollständig hat schätzen lernen." Die eigentlich dramatische Musik ist die moderne Oper, in Vergleichung mit welcher die Operette nur eine geringere Mittel- und Mischart, das Vaudeville aber eigentlich gar keine Art ist. „Wenn das Singen aufhört, kommt uns ein Lächeln darüber an, daß überhaupt sei gesungen worden."[2]

Die eigentliche Sphäre der selbständigen, von allem Text unabhängigen Musik ist die reine Instrumentalmusik. Der Laie liebt in der Musik vornehmlich den verständlichen Ausdruck von Empfindungen und Vorstellungen, das Stoffartige, den Inhalt, und wendet sich vorzugsweise der begleitenden Musik zu; der Kenner dagegen, dem die inneren musikalischen Verhältnisse der Töne und Instrumente zugänglich sind, liebt die Instrumentalmusik in ihrem kunstgemäßen

---

[1] Ebendas. S. 206 u. 207. — [2] Ebendas. S. 207—210.

Gebrauch der Harmonien und melodischen Verschlingungen und wechselnden Formen. Solche Musik einzelner Instrumente oder des ganzen Orchesters geht in Quartetten, Quintetten, Symphonien und dergleichen mehr, ohne Text und Menschenstimmen, nicht einem für sich klaren Verlauf von Vorstellungen nach und ist eben deswegen an das abstracte Empfinden überhaupt gewiesen, das sich nur in allgemeiner Weise darin ausgedrückt finden kann. Die Hauptsache bleibt das rein musikalische Hin und Her, Auf und Ab der harmonischen und melodischen Bewegungen, das gehindertere, schwerere, tief eingreifende, einschneidende oder leicht fließende Fortgehen, die Durcharbeitung einer Melodie nach allen Seiten der musikalischen Mittel, das kunstgemäße Zusammenstimmen der Instrumente in ihrem Zusammenklingen, ihrer Folge, ihrer Abwechslung, ihrem sich Suchen, Finden u. s. f. Deshalb ist es auf diesem Gebiete hauptsächlich, daß Dilettant und Kenner sich wesentlich zu unterscheiden anfangen.[1]

Wie sich die Musik überhaupt in die beiden Arten der begleitenden und selbständigen unterscheidet, so lassen sich auch zwei Hauptarten der ausübenden musikalischen Kunst unterscheiden: die eine ist die rein sachliche und vollkommene Reproduction des vorhandenen Werks, die nicht durch einen musikalischen Automaten, sondern nur durch einen genialen Virtuosen auszuführen ist; die andere setzt solche Kunstwerke voraus, deren Reproduction ein freies Nachschaffen und Produciren möglich macht und fordert. Hier wird theils die virtuoseste Bravour an ihrer rechten Stelle sein, theils begrenzt sich die Genialität nicht auf eine bloße Execution des Gegebenen, sondern erweitert sich dazu, daß der Künstler selbst im Vortrage componirt, Fehlendes ergänzt, Flacheres vertieft, das Seelenlosere beseelt, und in dieser Weise schlechthin selbständig und producirend erscheint, wie z. B. Rossini es den Sängern darin leicht und zugleich schwer macht, daß er sie vielfach an die Thätigkeit ihres selbständigen musikalischen Genius verweist. Am wunderbarsten ist solche Lebendigkeit, wenn das Organ nicht die menschliche Stimme, sondern irgend eines der andern Instrumente ist. In dieser Virtuosität erscheint das fremde Instrument als ein vollendet durchgebildetes eigenstes Organ der künstlerischen Seele. „In dieser Art der Ausübung genießen wir die höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit, das wundervolle Geheimniß, daß ein äußeres Werkzeug zum vollkommen beseelten Organ wird.“[2]

[1] Ebendas. S. 210—213. — [2] Ebendas. S. 213—219.

Zweiundvierzigstes Capitel.

Die Aesthetik oder die Philosophie der schönen Kunst. E. Die Poesie.

I. Die Kunst der Poesie.

1. Der allgemeine Charakter.

Die Poesie ist die redende Kunst. Der Inhalt der redenden Kunst ist die gesammte Welt, die äußere und innere, die wir phantasiegemäß vorstellen. Dadurch ist schon die Stellung bezeichnet, welche die Poesie zu den übrigen Künsten einnimmt: sie vereinigt die beiden einander entgegengesetzten Extreme der bildenden Künste und der Musik: sie ist die dritte romantische und zugleich „die allgemeine Kunst, welche jeden Inhalt, der nur überhaupt in die Phantasie einzugehen im Stande ist, in jeder Form gestalten und aussprechen kann, da ihr eigentliches Material die Phantasie selber bleibt, diese allgemeine Grundlage aller besonderen Kunstformen und einzelnen Künste". Das Material der Poesie ist das innere Vorstellen und Anschauen. Diese geistigen Formen sind es, welche die Poesie zu gestalten hat; ihre Ausdrucksweise ist das Wort. „Die redende Kunst hat deswegen in Ansehung ihres Inhalts sowohl als auch der Weise, denselben zu exponiren, ein unermeßliches und weiteres Feld als die übrigen Künste. Jeder Inhalt, alle geistigen und natürlichen Dinge, Begebenheiten, Geschichten, Thaten, Handlungen, innere und äußere Zustände lassen sich in die Poesie hineinziehen und von ihr gestalten."

Auch außerhalb der Kunst ist das Vorstellen und Anschauen die geläufigste Form des Bewußtseins, die Sprache die geläufigste Form des Ausdrucks und der Mittheilung. Wie unterscheidet sich die poetische Vorstellungs- und Auffassungsweise von der prosaischen, das poetische Kunstwerk vom prosaischen, der poetische Ausdruck vom prosaischen? In welche Arten unterscheidet oder wie entwickelt sich das poetische Kunstwerk?

Dies sind die drei auszuführenden Hauptpunkte: das poetische Kunstwerk, der poetische Ausdruck und die Gattungen der Poesie.[1]

---

[1] Ebendas. S. 220—235.

2. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

Es ist die Hauptaufgabe der Poesie, die Mächte des geistigen Lebens aus dem Material der Vorstellungen und Sprache hervorzuheben und zum Bewußtsein zu bringen, während die prosaische und gewöhnliche Auffassungsweise die Dinge und Begebenheiten in ihrer Einzelnheit und bedeutungslosen Zufälligkeit nimmt und vorstellt. Daß in dem, was ist und geschieht, geistiges Leben zu Tage tritt, sich auseinanderlegt, gestaltet und zusammenfaßt, daß ein Sinn eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen durchdringt, belebt und beseelt: darin besteht diejenige Bedeutung der Dinge, welche die Poesie so ausspricht, daß sie allen einleuchtet; sie hat keinen anderen bewegenden Grund und Zweck, wie z. B. jene Inschrift auf die Gefallenen von Thermopylä, welches Distichon Herodot berichtet.

Weil die Poesie, wie es keine andere Kunst vermag, die Mächte des geistigen Lebens ins Bewußtsein erhebt, darum ist sie die allgemeinste und am weitesten ausgebreitete Lehrerin des menschlichen Geschlechts. Weil sie ihre Wahrheiten nicht in abstracten Formen, sondern in lebendigen, individuellen, bildlichen Gestalten lehrt und anschaulich macht, darum ist sie älter als die aus den abstracten Verstandesformen künstlich entwickelte Prosa. Das geistige Leben ist das Menschenleben. Weil die Poesie den gesammten Menschengeist umfaßt, darum feiert sie bei allen Nationen und in allen Zeiten, welche überhaupt in der Kunst productiv sind, Epochen des Glanzes und der Blüthe. Wie der Menschengeist selbst, so entwickelt und besondert sich auch die Poesie in Völker und Zeiten, sie bedarf der Bestimmtheit des Nationalcharakters, aus dem sie hervorgeht, und dessen Gehalt und Weise der Anschauung auch ihren Inhalt und ihre Darstellungsart ausmacht. Morgenländische, italienische, spanische, englische, römische, griechische, deutsche Poesie, alle sind in Geist, Empfindung, Weltanschauung, Ausdruck u. s. f. durchaus verschieden. Unter diesen Nationalcharakteren, Zeitgesinnungen und Weltanschauungen sind dann wieder die einen poetischer als die andern. So ist z. B. die morgenländische Form des Bewußtseins im Ganzen poetischer als die abendländische, Griechenland ausgenommen. Ebenso verschieden sind die Zeitepochen derselben Nationalpoesie. Die deutsche Poesie ist heutzutage eine andere als im Mittelalter, als zur Zeit des dreißigjährigen Krieges u. s. f. Das einmüthige und durchgängige, darum auch allen Volksgeistern und Zeitgesinnungen verständliche Thema aller Poesie ist das all=

gemein Menschliche als Inhalt und die künstlerische Darstellung als Form. „In dieser doppelten Beziehung besonders ist die griechische Poesie immer von neuem wieder von den verschiedensten Nationen bewundert und nachgebildet worden, da in ihr das rein Menschliche dem Inhalte wie der künstlerischen Form nach zur schönsten Entwicklung gekommen ist."[1]

Der Inhalt des poetischen Kunstwerks ist die bedeutungsvolle Einheit des Geschehens, die in dem Reiche individueller Empfindungen und Leidenschaften, Handlungen und Schicksale sich entwickelt und zusammenschließt, wie in der Ilias der Zorn des Achilles, die Kämpfe vor Troja, der Sieg der Hellenen. Die Völker- und Staatengeschichte ist prosaisch, aber auch künstlerisch zu gestalten, wie die Geschichtswerke des Herodot und Thukydides, des Xenophon und Tacitus solche prosaische Kunstwerke sind. Sie sind Kunstwerke, weil aus der Art, wie sie die Begebenheiten ordnen, gruppiren und darstellen, ein Bild des Volks und der Zeit, die sie beschreiben, hervorgeht und einleuchtet; sie sind prosaisch, weil es sich nicht um Heroen, sondern um Gemeinwesen und Staaten handelt und um Individuen nur, sofern sie die Staatszwecke ausführen und dabei selbst entweder hervorragend oder klein oder schlecht erscheinen.[2]

Auch die Werke der Beredsamkeit, der geistlichen wie der gerichtlichen, sind, wenn sie künstlerisch ausgeführt werden, prosaische Kunstwerke, da sie von praktischen, äußeren und anderweitigen Zwecken beherrscht werden. Das poetische Kunstwerk bezweckt nichts anderes als die Hervorbringung und den Genuß des Schönen; Zweck und Vollbringung liegt hier unmittelbar in dem Werke selbst, während der Redner, der geistliche wie der gerichtliche und politische, Erfolge erstrebt, die nur im Zuhörer zu erreichen sind, wie Belehrung, Erbauung, Entscheidung von Rechtsangelegenheiten, Staatsverhältnissen u. s. f.[3]

Das poetische Kunstwerk wurzelt im Leben und in der Wirklichkeit, woraus durch Ereignisse, die als gelegentliche Ursachen anzusehen sind, die Dichtung veranlaßt und hervorgerufen wird. In diesem Sinne können die meisten Dichtungen als Gelegenheitsgedichte gelten, nur daß nicht die Dichtung das Gelegentliche und Beiherlaufende ist, sondern die äußere Begebenheit und Veranlassung. Durch das umgekehrte Verhältniß unterscheiden sich die gewöhnlich sogenannten

[1] Ebendas. S. 235—245. — [2] Ebendas. S. 246—259. — [3] Ebendas. S. 259 bis 268.

Gelegenheitsgedichte, welche die schlechten sind, von den wahren und echten.[1]

Die unmittelbare Quelle des poetischen Werks ist der Dichter, „die dichtende Subjectivität", der Genius, der, von dem Gegenstande ergriffen, in ihm das bedeutsame Ereigniß erkennt und darstellt. Je bedeutsamer und substantieller der Gegenstand ist, so daß sich in ihm das Wesen der Welt, das Wesen eines Volks und eines Zeitalters offenbart, um so gemäßer ist dem dichterischen Genius die Weisheit des Alters und der durch die äußeren und gegenwärtigen Dinge nicht mehr geblendete und verblendete Tiefblick des Geistes. Alter, blinder Homer![2]

3. Der poetische Ausdruck.

Im Unterschiede von der prosaischen Vorstellung, die ihren Zweck, geäußert und mitgetheilt zu werden, am besten erfüllt, wenn sie richtig, verständlich und deutlich ist, will die poetische Vorstellung zu ihrer eigensten, inneren Befriedigung anschaulich und bildlich sein. Die abstracte Zeitbestimmung des Sonnenaufgangs oder des Morgens verwandelt sie in einen Gegenstand entzückender Betrachtung: „Als die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg". Nicht um den Gegenstand auszuschmücken, sondern um in seiner Anschauung zu verweilen, ohne dieselbe aus den Augen zu verlieren, braucht die poetische Vorstellung die beschreibenden und charakterisirenden Beiwörter (Epitheta): „der schnellfüßige Achilles, der helmumflatterte Hektor, Agamemnon, der Fürst der Völker" u. s. f.[3]

Das Zeichen der Vorstellung ist das Wort, der sprachliche Laut. Auch der sprachliche Ausdruck will der poetischen Vorstellung gemäß und dergestalt erhöht sein, daß wir uns sogleich poetisch angesprochen und im Bereiche der dichterischen Vorstellungswelt fühlen. „Die Kunst soll uns in allen Beziehungen auf einen andern Boden stellen, als der ist, welchen wir in unserem gewöhnlichen Leben, sowie in unserem religiösen Vorstellen und Handeln und in den Speculationen der Wissenschaft einnehmen." Dies geschieht durch die poetischen Wörter, Vorstellungen und Satzbildungen, welche entweder der Entwicklung der Prosa vorausgehen und die Sprache erst machen, — dann ist der Dichter der Erste, welcher der Nation den Mund öffnet —, oder in absichtlichem

[1] Ebendas. S. 268—270. — [2] Ebendas. S. 270—273. — [3] Ebendas. S. 274—282.

Unterschiede von der entwickelten Prosa sich derselben als die poetische Ausdrucksweise entgegensetzen, wie es bei den römischen Dichtern und bei den französischen der classischen Zeit der Fall war. Dann geht die Sprache der Poesie auf den Effect und gestaltet sich rhetorisch und declamatorisch, wodurch die innere Naturwahrheit gefährdet wird. Die poetische Diction darf sich nicht für sich verselbständigen und zu dem Theile der Poesie machen wollen, auf den es eigentlich und ausschließlich ankomme. Auch in sprachlicher Rücksicht darf das besonnen Gebildete nie den Eindruck der Unbefangenheit verlieren, sondern muß immer noch den Anschein geben, gleichsam wie von selber aus dem inneren Keim der Sache emporgewachsen zu sein.[1]

Die Poesie will sprechen und gesprochen sein, ihre Worte wollen tönen und klingen, gemessen und gereimt werden. Dies geschieht durch die Versification. Versificirte Prosa giebt keine Poesie, sondern nur Verse, wie der bloß poetische Ausdruck bei sonstiger prosaischer Behandlung nur eine poetische Prosa zu Wege bringt; doch ist es eine oberflächliche und falsche Theorie, wenn man, wie Lessing in seiner Opposition wider das falsche Pathos des französischen Alexandriners, die Versification aus der Sprache der Poesie, insbesondere auch des Dramas, deshalb verbannen wollte, weil sie der Natürlichkeit zuwiderlaufe. Goethe und Schiller sind ihm zunächst gefolgt, dann aber mit ihm selbst zur versificirten Sprache im Drama zurückgekehrt: Lessing im Nathan, Goethe in der Umgestaltung seiner Iphigenie, Schiller im Don Karlos.

Die Versification ist keine Hemmung und hindert weder den Hörer noch den Dichter. Im Gegentheil: das rhythmische Hinströmen und der melodische Klang des Reims üben einen unbestreitbaren Zauber aus, und das echte Kunsttalent bewegt sich in seinem sinnlichen Material wie in seinem eigentlichsten heimischen Elemente, welches den Künstler statt zu hindern und zu drücken, vielmehr hebt und trägt. (Hier hätte Goethe genannt und darauf hingewiesen werden sollen, wie seine Verse und Reime fließen, als ob sie nicht ersonnen und gemacht, sondern gefunden wären, geschöpft aus den Goldadern der Sprache.) Die Versification der Sprache, rhythmisch und klangreich, ist auch eine Musik.

Das rhythmische System der Versification gründet sich auf die Quantität der Wörter, die Länge und Kürze, d. h. auf das Zeit-

[1] Ebendas. S. 282—288.

maaß der Sylben; in dem geregelten Zeitmaaß besteht die rhythmische Fortbewegung oder das Versmaaß, eine bestimmte Verbindung von Längen und Kürzen macht den Versfuß (Daktylus und Anapäst, Jambus und Trochäus, Creticus und Bacchius u. s. f.), eine bestimmte Reihe der Versfüße macht den Vers, eine Abtheilung von Versen die Strophe. Zur Belebung des Rhythmus dient der Accent, der Versaccent (Ictus), welcher in der Hebung der Sylbe durch das Versmaaß besteht, und der Wortaccent oder die sprachliche Betonung; es gehört zum Wohlklang, daß Vers- und Wortaccent (Versfüße und Worte) nicht zusammenfallen, sondern ineinander greifen, wodurch gleichsam ein Gegenstoß gegen den Versaccent und die rhythmische Modulation ausgeübt wird. Diesen Gegenstoß macht die Cäsur und der Wortaccent.

Wie in der Musik, so vernimmt auch in der Sprache der Poesie das subjective Innere sich selbst, es ertönt sich; das Ich aber fordert eine Sammlung in sich, eine Rückkehr aus dem steten Fortfließen in der Zeit und vernimmt dieselbe nur durch bestimmte Zeiteinheiten und deren eben so bezeichnetes Anheben als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen und Abschließen. Dies ist der Grund, warum die rhythmische Reihe in Verse, diese in Strophen abgetheilt werden. „Hierher gehört z. B. schon das elegische Versmaaß der Griechen und die alcäische und sapphische Strophe, sowie was Pindar und die dramatischen Dichter in den lyrischen Ergüssen und sonstigen Betrachtungen der Chöre Kunstreiches ausgebildet haben."[1]

Dem ganzen Charakter des Versmaaßes entspricht auch eine bestimmte Weise des Inhalts. So eignet sich der Hexameter in seinem ruhig wogenden Fortströmen für den gleichmäßigen Fluß epischer Erzählung, in seiner Verbindung mit dem Pentameter für den Ausdruck der elegischen Empfindung, der jambische Trimeter in seinem raschen Vorwärtsschreiten für den dramatischen Dialog, der Anapäst für ein jubelndes Forteilen u. s. f. Die rhythmische Versification hat ihre schönste und reichhaltigste Entwicklungsstufe in der griechischen Poesie erreicht.

Die classischen Sprachen haben in ihrer Declination und Konjugation einen Reichthum von Flexionsformen. In der Konjugation werden durch Präfixe und Suffixe die Personen, Zeiten und Arten

[1] Ebendas. S. 292—296.

(Modi) der Thätigkeit ausgedrückt. Anders verhält es sich in den modernen Sprachen, insbesondere in der deutschen. Die Flexionsformen werden von der Stammsylbe losgelöst und zu selbständigen Wörtern zersplittert und vereinzelt; hierher gehören der stete Gebrauch der vielen Hülfszeitwörter, die selbständige Bezeichnung des Optativs, die Abtrennung der Pronomina u. s. f. Jetzt rücken die Längen und Kürzen der Sylben in den Schatten und hören auf für sich zu gelten, die Stammsylbe hebt sich hervor und nimmt die Hauptgeltung in Anspruch, in ihr liegt die Bedeutung und darum die Hebung und der Ton: die Herrschaft des Versaccents geht über auf die Herrschaft des Wortaccents. „Wir sind genöthigt, gleichsam gefesselt bei dem Sinn jedes Wortes stehen zu bleiben und statt uns mit der natürlichen Länge und Kürze und mit deren zeitlichen Bewegung und sinnlichen Accentuirung zu beschäftigen nur auf den Accent zu hören, welchen die Grundbedeutung hervorbringt.“[1]

Das Princip der rhythmischen Versification, gegründet auf die natürliche Quantität (Länge und Kürze) der Sylben, gleicht der Plastik. Jetzt hebt sich die geistige Bedeutung für sich heraus und bestimmt die Länge und den Accent. Soll nun, wie die Kunst es verlangt, diese Vergeistigung auch sinnlich vernehmbar (hörbar) gemacht werden, so kann dies nur durch den Klang der Sprachlaute geschehen.[2]

Das System der klangreichen Versification gründet sich auf den Gleichklang entweder der Anfangsbuchstaben (Consonanten) der Worte oder der Vocale in den Worten oder der Endsylben: die erste Art des Gleichklangs ist die Alliteration (Stabreim), die zweite Art ist die Assonanz, die dritte, welche beide vereinigt, ist der Reim, der männliche ist einsylbig, der weibliche ist zweisylbig, der gleitende mehrsylbig. Die Alliteration herrscht in den skandinavischen Sprachen, die Assonanz in der spanischen Sprache.

Wie das Princip der rhythmischen Versification mit der Plastik der Kunst und der Sprache, so hängt das der klangreichen Versification, insbesondere des Reims, mit der romantischen Kunstform und Poesie zusammen. „Das Bedürfniß der Seele, sich selbst zu vernehmen, hebt sich voller heraus und befriedigt sich in dem Gleichklingen des Reims, das gegen die festgeregelte Zeitmessung gleichgültig macht und nur darauf hinarbeitet, uns durch Wiederkehr der ähnlichen Klänge zu uns

[1] Ebendas. S. 296—302. Vgl. S. 308. — [2] Ebendas. S. 302 u. 303.

selbst zurückzuführen. Die Versification wird dadurch dem Musikalischen als solchem, d. h. dem Tönen des Innern näher gebracht und von dem gleichsam Stoffartigen der Sprache, jenem natürlichen Maaße nämlich der Längen und Kürzen, befreit."[1]

Schon in der lateinischen Versification kommt der Reim hie und da zum Vorschein, wie zufällig bei Horaz und Ovid; unter dem Einfluß des Christenthums wird der Gebrauch des Reims absichtlich in die lateinische Sprache eingeführt, wie in dem Hymnus des heiligen Ambrosius, in dem gereimten Gesange des heiligen Augustinus wider die Donatisten, in den leoninischen Versen, worin Hexameter und Pentameter in der Mitte und am Schluß gereimt werden. In der Poesie der germanischen und romanischen Sprachen wird der Reim entwickelt: die melodische Symmetrie nicht des Zeitmaaßes und der rhythmischen Bewegung, sondern des Klanges, aus welchem das Innere sich selber vernehmlich entgegentönt. Die gereimten Verse gliedern sich in einfacheren oder mannichfaltigeren Formen zu Strophen; so entstehen die Sonette, Kanzonen, Madrigale, Triolette u. s. f.

In der deutschen Sprache sind beide Systeme entwickelt, einander entgegengesetzt und auch vereinigt worden: das der reimlosen Metra im Gegensatze gegen die gereimten Verse durch Klopstock und Voß; „Goethe dagegen war es nicht geheuer bei seinen antiken Sylbenmaaßen, und er fragte nicht mit Unrecht: «Stehn uns diese weiten Falten zu Gesichte, wie den Alten?»"

Beide Systeme, das rhythmische und das des Reims, beruhen auf entgegengesetzten Principien und lassen sich daher nur in sehr beschränkter Weise verbinden. Nichts wäre ungereimter und widersprechender, als in antike Metra, wie z. B. die alcäische und sapphische Strophe, den Reim einzuführen.[2]

II. Die epische Poesie.

1. Epische Formen. Die Epopöe.

Die Poesie als die Totalität aller Künste hat das Leben des Menschengeistes in seinem ganzen Umfange darzustellen und gliedert sich dieser Aufgabe gemäß in drei Gattungsunterschiede oder Dichtungsarten: die epische, lyrische und dramatische. Das Thema der epischen Poesie ist die geistige Welt in ihrer äußeren Realität oder Objectivität, in ihrer vorhandenen und gewordenen Geltung als das Resultat ver-

[1] Ebendas. S. 303 u. 304. — [2] Ebendas. S. 304—318. (S. 315.)

gangener Zustände, aus denen die gegebene und gegenständliche Welt in ihren nationalen Charakterzügen, Thaten, Kämpfen und Schicksalen hervorgegangen ist. Diese hat der epische Dichter darzustellen, nicht als gegenwärtige Thaten, sondern als geschehene, ihm selbst entlegene und entfernte, die er uns vergegenwärtigt oder erzählt, weshalb sein Werk auch nicht durch ihn selbst, den Sänger, vorgetragen wird, sondern durch den Absänger oder Rhapsoden, der das Epos, den gleichförmigen Fluß der Erzählung, gleichförmig und mechanisch hersagt, nicht als Werkmeister, sondern als Werkzeug. Aber der Dichter will nicht bloß sein Werk, welches fremde Thaten erzählt, hören lassen, sondern auch sich selbst aussprechen. Die subjective Innerlichkeit, das empfindende und betrachtende Gemüth, diese Quelle alles menschlichen Geschehens darzustellen, ist die Aufgabe und das Thema der lyrischen Poesie. Aus dieser Quelle, dem Gemüth und Charakter des Menschen, entspringen seine Leidenschaften und Collisionen, seine Handlungen und Schicksale. Die Vereinigung beider Momente, des objectiven und subjectiven, welche die ganze geistige Welt ausmachen, vollzieht sich in der dramatischen Poesie: diese ist der Gipfel und die Vollendung aller Poesie und aller Kunst.[1]

In der epischen Poesie ist eine Reihe von Formen zu unterscheiden, die zu ihrem durchgängigen Thema das objectiv Gültige haben, welches dem Charakter und der Bildung eines bestimmten Zeitalters und Volkes entspricht. Die allereinfachste Form ist das Epigramm oder die Aufschrift, die zu einem Gegenstande gehört und sagt, was dieser ist.

Eine zweite und höhere Form ist der Sittenspruch oder die Gnome, nicht als subjective Reflexion, sondern als gehaltvolle, in dem Leben und den Schicksalen eines Volks bewährte Erfahrung. Eine Reihe solcher Sprüche erlebter Weisheit, die einen ganzen Lebenskreis beschreiben, geben ein didaktisches Epos oder ein Lehrgedicht, wie z. B. des Hesiodos „Werke und Tage". Das Lehrgedicht erweitert und vertieft sich zu der Dichtung von der Entstehung und Entwicklung der Welt, von den Göttern und der Folge der Göttergeschlechter, von dem wahren Wesen der Dinge, wie z. B. die Kosmogonien, die Theogonie des Hesiod, das philosophische Lehrgedicht des Parmenides. Der unvergängliche Stoff der Theogonie ist „das Heraus=

[1] Ebendas. S. 319—325.

ringen des Göttergeschlechts des Zeus aus der Unbändigkeit der ersten Naturgewalten, sowie in dem Kampf gegen diese Naturahnen, ein Werden und Streiten, das in der That die sachgemäße Entstehungsgeschichte der ewigen Götter der Poesie selber ist".[1]

Allen diesen epischen Formen fehlt die Abrundung und Abgeschlossenheit, welche zum Kunstwerk gehört. Diese wird erst erreicht in der eigentlichen Epopöe (ἐποποιΐα), ihr Thema ist die gesammte Weltanschauung und Objectivität eines Volksgeistes mit seinen religiösen Vorstellungen wie den Einrichtungen seines häuslichen und politischen Lebens: auf dieser Grundlage erheben und entfalten sich die Begebenheiten, welche die Dichtung in stetig ruhigem Fortschritte erzählt. Das eigentlich epische Lebensalter eines Volks ist seine „Mittelzeit", da in der ältesten jedes emporstrebende Volk noch mit einer fremden Cultur ringt, von der es beherrscht wird und sich erst allmählich befreit, um sich selbst gleich zu werden und sein wahres Wesen auch in seinen religiösen Vorstellungen auszuprägen; daher jener große Ausspruch des Herodot, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben. Für den epischen Dichter selbst sind die Zeiten und Begebenheiten, die er schildert, längst vergangen, er steht ihnen fern, wie Homer dem trojanischen Kriege; daher läßt er sich hinter sein Werk auch so weit zurücktreten, daß niemand ihn sieht und erkennt. Was er sagen möchte, läßt er durch die Personen seiner Dichtung sagen, wie Homer in der Ilias bald durch Kalchas, bald durch Nestor die Begebenheiten deutet, auch die Götter erscheinen läßt, um die Leidenschaften der Helden zu zügeln, wie dem erzürnten Achilles die zur Besonnenheit mahnende Athene. Der Dichter selbst ist vollständig in die Welt versenkt, die er vor unsern Augen entfaltet. „Nach dieser Seite besteht der große epische Styl darin, daß sich das Werk für sich fortzusingen scheint und selbständig, ohne einen Autor an der Spitze zu haben, auftritt." Die Griechen haben keine religiösen Grundbücher, wie die Inder und Perser, aber sie haben in den Gedichten des Homer eine poetische Bibel, wie kein anderes Volk der Welt. „Diese Gedichte bilden durchaus eine wahrhafte, innerlich organische epische Totalität, und solch ein Ganzes kann nur Einer machen. Die Vorstellung von der Einheitslosigkeit und bloßen Zusammensetzung verschiedener in ähnlichem Tone gedichteter Rhapsodien ist eine kunst-

[1] Ebendas. S. 325—330.

widrige, barbarische Vorstellung. Soll diese Ansicht nur bedeuten, daß der Dichter als Subject gegen sein Werk verschwinde, so ist sie das höchste Lob; sie heißt dann nichts anderes, als daß man keine subjective Manier des Vorstellens und Empfindens erkennen könne. Und dies ist in den homerischen Gesängen der Fall: die Sache, die objective Anschauungsweise des Volks allein stellt sich dar. Doch selbst der Volksgesang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgehalte erfüllten Inneren heraussingt, und mehr noch macht ein in sich einiges Kunstwerk den in sich einigen Geist eines Individuums nothwendig."[1]

2. Der epische Weltzustand und die epischen Charaktere.

Was nun „die besonderen Bestimmungen des eigentlichen Epos" oder dessen Grundcharakterzüge anlangt, so sind drei Hauptpunkte zu erörtern, wobei Hegel auf seine früheren ästhetischen Ausführungen zurückweist, namentlich die über „das Ideal" und „den allgemeinen Weltzustand".[2] Diese drei Hauptpunkte betreffen den epischen Weltzustand, die epische Begebenheit und die epische Einheit. Die epischen Muster in jeder Beziehung sind die homerischen Gedichte: die Ilias und die Odyssee.

Der epische Weltzustand ist der heroische, in welchem die nationalen Bildungszustände nicht erst gemacht werden, sondern schon entwickelt und in objectiver Weise so gegeben sind, daß sie in individueller Lebendigkeit, in der Gestalt der Sitte und Gesinnung vor uns erscheinen. Nichts ist erzwungen und unfrei, sondern alles frei, individuell und lebendig. Die Fürsten dienen nicht dem Agamemnon, sondern gehorchen ihm, weil sie wollen, aus innerer Anerkennung. Wenn sie nicht wollen, so beginnt der Streit, wie von seiten des erzürnten Achilles, womit die Ilias anhebt. Ebenso folgen die Völker den Fürsten und Führern nicht in dienstbarer Gefolgschaft, sondern weil ihnen die Heldencharaktere imponiren; ebenso dient das Gesinde in den fürstlichen Häusern nicht aus Zwang, sondern aus Treue und Anhänglichkeit. Die Odyssee enthüllt uns das häusliche Leben der griechischen Fürsten, wir lernen die herrschenden Vorstellungsarten kennen, wie man sich die Erde, das Meer, die fremden Völker und ihre Wohnorte, die Behausung der Abgeschiedenen u. s. f. vorstellt. Auf diese Weise werden wir auf dem epischen Grund und Boden einheimisch;

[1] Ebendas. S. 330—339. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXVIII. S. 811—823 (Ideal), S. 823—827 (Weltzustand).

daher ist auch in der Ilias die Beschreibung des Schildes des Achilles kein bloß äußeres Nebenwerk, denn auf ihm sind Scenen des menschlichen Lebens abgebildet, Hochzeiten, gerichtliche Handlungen, Ackerbau, Heerden, Privatkriege der Städte u. s. f. „Dagegen in dem Nibelungenliede fehlt die bestimmte Wirklichkeit eines anschaulichen Grund und Bodens, so daß die Erzählung in dieser Rücksicht schon gegen den bänkelsängerischen Ton hingeht. Denn sie ist zwar weitläufig genug, doch in der Art, wie wenn Handwerksburschen von weitem davon gehört und die Sache nun nach ihrer Weise erzählen wollten. Wir bekommen die Sache nicht zu sehen, sondern merken nur das Unvermögen und Bemühen des Dichters. Diese langwierige Breite der Schwäche ist freilich im Heldenbuche noch ärger, bis sie endlich von den wirklichen Handwerksburschen, welche Meistersänger waren, übertroffen worden ist."[1] Zum echten Epos gehört, daß zwischen seinem Weltzustande und dem unsrigen keine solche Kluft liegt, die uns das Sichhineinleben und Einheimischwerden in dem Epos unmöglich macht. Eine solche Kluft liegt zwischen einer nationalen Mythologie, welche Klopstock wiederherstellen wollte, und unserer religiösen Vorstellungsart. Dasselbe gilt von dem Nibelungenliede. „Die Burgunder, Chriemhildens Rache, Siegfrieds Thaten, der ganze Lebenszustand, das Schicksal des gesammten untergehenden Geschlechts, das nordische Wesen, König Etzel u. s. f. — das alles hat mit unserem häuslichen, bürgerlichen, rechtlichen Leben, unseren Institutionen und Verfassungen in nichts mehr irgend einen lebendigen Zusammenhang." „Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem oder gar zu einem Volksbuch machen zu wollen, ist der trivialste platteste Einfall gewesen."[2]

Was den epischen Weltzustand mit dem unsrigen, d. h. mit unseren poetischen Interessen verknüpft und darum zu dessen nothwendigen Charakterzügen gehört, ist das allgemein Menschliche, das sich in den Helden und Thaten, welche das Epos erzählt, eindringlich ausprägt, auf die herrlichste Art in den homerischen Gedichten und sonst für die christlichen Völker nur noch in den alttestamentlichen Schilderungen der patriarchalischen Zustände, die Goethen schon als Kind gefesselt und bei seinen Wanderungen durch den Orient immer wieder zu sich als zu den erquicklichsten Schriften zurückgeführt haben.[3]

Nun aber muß der epische Weltzustand so beschaffen sein, daß eine Fülle von Begebenheiten aus ihm hervorgeht, nicht bloß Helden-

[1] Hegel. X. Abth. III. S. 339—346. — [2] Ebendas. S. 346—349. — [3] Ebendas. S. 349 u. 350.

thaten, sondern zugleich auch Völkerthaten, wozu der Grund in einer Völkercollision liegt, welche der Schooß des Weltzustandes in sich enthält; die Entwicklung als der Ausbruch einer solchen Collision besteht im Kriege und Kriegszuständen zwischen einander feindlichen und fremden Völkern, wie die Griechen und Trojaner (Homer), die Spanier und die Mauren (Cid), die christlichen Ritter und Sarazenen (Tasso), die Portugiesen und Inder (Camoens) u. s. f. Die anschaulichste und imposanteste der kriegerischen Tugenden ist die Tapferkeit: darum ist die Tapferkeit die eigentliche epische Tugend. „Die Tapferkeit ist ein Seelenzustand und eine Thätigkeit, die sich weder für den lyrischen Ausdruck noch für das dramatische Handeln, sondern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich bewegliche oder verwerfliche Pathos die Hauptsache, im Epischen dagegen die Naturseite des Charakters.“ [1]

Solche Völkerkriege sind für die epische Welt und Dichtung weit angemessener als Eroberungskriege, wie der Zug Alexanders nach Asien, der schon nicht mehr ein heroisches, sondern ein durchaus monarchisches Gepräge hat, als Dynastienkämpfe und politische Parteikriege (Lucans Pharsalia, Voltaires Henriade), als Bruderkriege, wie der Kampf der Sieben gegen Theben, ein solcher Krieg ist nicht episch, sondern, wie auch Aristoteles erklärt hat, tragisch. [2]

Zu dem epischen Charakter der Völkerkriege kommt ihre weltgeschichtliche Bedeutsamkeit, nämlich die welthistorische Berechtigung, welche ein Volk gegen das andere herantreibt. Im trojanischen Kriege werden schon die ersten sagenhaften Kämpfe zwischen Griechen und Asiaten ausgefochten, dieses ungeheuren Gegensatzes, dessen kriegerische Ausführung den welthistorischen Wendepunkt der griechischen Geschichte ausmacht. [3]

Die epische Begebenheit ist von der dramatischen Handlung wohl zu unterscheiden: diese ist eine Handlung oder eine Reihe von Handlungen, die aus bestimmten Charakteren und deren Leidenschaften (πάθη) nothwendig hervorgeht; jene dagegen ist eine Reihe von Begebnissen, ein Geschehen, das aus der Lage der Dinge, aus dem Complex der Umstände hervorgeht, sich darum mannichfaltig verschlingt und verzweigt, weshalb die epische Einheit ganz anderer und weit mehr

[1] Ebendas. S. 350—352. — [2] Ebendas. S. 352—354. Vgl. S. 378 u. 379. — [3] Ebendas. S. 354 u. 355.

gelockerter Art ist, als die dramatische. Es ist, wie Hegel nachdrücklich hervorhebt, die Aufgabe der epischen Poesie, das Geschehen einer Handlung darzustellen und deshalb nicht nur die Außenseite einer Durchführung von Zwecken festzuhalten, sondern auch den äußeren Umständen, Naturereignissen und sonstigen Zufällen dasselbe Recht zu ertheilen, welches im Handeln als solchem das Innere ausschließlich für sich in Anspruch nimmt.[1]

Das epische oder objective Geschehen gelangt nur dann zu poetischer Lebendigkeit, wenn es mit dem Thun und Leiden eines Individuums auf das engste verschmolzen ist. Wie ein Dichter das Ganze erfinnt und ausführt, so muß auch ein Individuum an der Spitze stehen, an welches die Begebenheit sich anknüpft und an derselben einen Gestalt sich fortleitet und abschließt. Eine solche große und mächtige Individualität ist in der Ilias der erzürnte Achilles, in der Odyssee der heimkehrende Odysseus. Man soll mit dem Zorn des Achilles nicht rechten, als ob er besser gethan hätte, sich zu mäßigen. „Welch ungeheures Selbstgefühl erhob nicht Alexandern über seine Freunde und das Leben so vieler Tausende, — Selbstrache, so ein Zug von Grausamkeit ist die ähnliche Energie in heroischen Zeiten, und auch in dieser Beziehung ist Achill als griechischer Charakter nicht zu schulmeistern." Achilles und Odysseus sind epische Charaktere. Die Odyssee zeigt uns diesen Charakter nicht nur in der thätigen Ausführung seines bestimmten Zwecks, sondern erzählt in breiter Entfaltung alles, was ihm auf seinen Irrfahrten begegnet, was er duldet, welche Hemmungen sich ihm in den Weg stellen, welche Gefahren er überstehn muß: nach den Abenteuern bei den Lotophagen, den Lästrygonen, dem Polyphem der Aufenthalt bei der Kirke, der Gang in die Unterwelt, das Verweilen bei der Kalypso, das unbezähmbare Heimweh, die Fahrt zu und der Aufenthalt bei den Phäaken, endlich im Schlaf die Rückkehr nach Ithaka. Das ist kein dramatischer Gang der Begebenheiten, wohl aber in der vollkommensten Form ein epischer. „Im Epos gelten die Umstände und äußeren Zufälle in dem gleichen Maaße, als der subjective Wille, und was der Mensch vollbringt, geht an uns vorüber, wie das, was von außen geschieht, so daß die menschliche That sich nun auch wirklich eben so sehr durch die Verwicklung der Umstände bedingt und zu Wege gebracht erweisen muß.[2]

[1] Ebendas. S. 355—357. — [2] Ebendas. S. 357—365.

3. Das epische Schicksal. Die epische Einheit und Episoden.

Wie sehr nun auch in dem epischen Geschehen die äußeren Umstände und Zufälle ihr launenhaftes Spiel treiben, so herrscht doch in ihrer Verflechtung eine Nothwendigkeit, die durch nichts aufgehalten oder abgewendet werden kann: diese epische Nothwendigkeit ist recht eigentlich das Schicksal. „Der dramatische Charakter macht sich sein Schicksal selber, dem epischen wird es gemacht, und diese Macht der Umstände, welche der That ihre individuelle Gestalt aufdringt, dem Menschen sein Loos zutheilt, den Ausgang seiner Handlungen bestimmt, ist das eigentliche Walten des Schicksals. Was geschieht, gehört sich, es ist so und geschieht nothwendig." Das epische Schicksal ist das Verhängniß. „Denn das Eigentliche, was sich vor uns aufthut, ist ein großer allgemeiner Zustand, in welchem die Handlungen und Schicksale der Menschen als etwas Einzelnes und Vorübergehendes erscheinen. Dies Verhängniß ist die große Gerechtigkeit und wird nicht tragisch im dramatischen Sinne des Worts, in welchem das Individuum als Person, sondern in dem epischen Sinne, in welchem der Mensch in seiner Sache gerichtet erscheint, und die tragische Nemesis darin liegt, daß die Größe der Sache zu groß ist für das Individuum. So schwebt ein Ton der Trauer über dem Ganzen, wir sehen das Herrlichste früh vergehen; schon im Leben trauert Achilles über seinen Tod."[1]

Was zuletzt die epische Einheit betrifft, so handelt es sich um den individuellen Ausgangspunkt oder „die Anfangssituation", um den Fortgang und die Abrundung, und zwar in allen drei Beziehungen um den epischen Charakter der Darstellung. Ein solcher Ausgangspunkt ist z. B. in der Ilias der Zorn des Achilles und sein Streit mit dem Agamemnon; die Odyssee hat zwei Ausgangspunkte: die durch Kalypso gehemmte Heimkehr des Odysseus und die Bedrängnisse der Penelope in Ithaka, womit die Fahrt des Telemach, um den Vater aufzusuchen, unmittelbar zusammenhängt.[2]

Der epische Fortgang geschieht in der verweilenden anschaulichen Breite der Erzählung und unterscheidet sich dadurch von dem Charakter der dramatischen Darstellung, die ihrem Zwecke gemäß von Handlung zu Handlung fortschreitet, während das Epos den Fluß der Erzählung, den Fluß des Geschehens geflissentlich unterbricht, Hemmungen eintreten läßt, Episoden einschaltet und ausführt, die keineswegs als

[1] Ebendas. S. 366. — [2] Ebendas. S. 367—380.

etwas dem epischen Werke Ueberflüssiges anzusehen sind, sondern nothwendige Bestandtheile seiner Fülle und Vollkommenheit ausmachen. In keiner andern Gattung hat das Episodische so sehr ein Recht, sich fast bis zum Scheine ungefesselter Selbständigkeit zu emancipiren als im Epos. Weil im epischen Weltzustande die Umstände eine so große Bedeutung und Mannichfaltigkeit haben, darum wollen sie ausführlich und in der Breite geschildert sein, daher die Nothwendigkeit der Episoden und der Hemmungen. Die ganze Heimkehr des Odysseus, das Thema der Odyssee, geschieht durch lauter Hemmungen. Alle diese Hemmungen sind vollkommen motivirt sowohl durch die Macht der Umstände als durch den Charakter des Odysseus, d. h. eben sie sind episch motivirt. So verhält es sich auch mit den lyrischen Episoden, wie in der Ilias mit den Klagen des Achilles über den Tod des Patroklos, mit den Klagen der Hekuba über den Tod des Hektor und mit jener Episode, die zum Schönsten gehört, was die epische Poesie zu geben im Stande ist: dem Abschiede des Hektor von der Andromache, die er am skäischen Thor findet, nachdem er sie im Hause vergeblich gesucht hat. Daß Andromache verlassen und schutzlos sein wird, da sie weder Vater noch Mutter mehr hat, und Hektor ihr beides war; daß Hektor das Vaterland vertheidigen muß, obwohl er weiß, daß der Tag kommt, wo die heilige Ilios hinsinkt, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs u. s. f., das sind tief ergreifende und rührende, aber zugleich ganz epische Motive.[1]

Wie weit sich nun auch die Episoden ausbreiten, so darf doch darüber die Einheit und Abrundung des Ganzen nicht verloren gehen, nur ist die epische Einheit anderer Art als die dramatische. Es handelt sich hier um „den Unterschied zwischen einem bloßen Geschehen und zwischen einer bestimmten Handlung, welche, episch erzählt, die Form der Begebenheit annimmt“. Die epische Einheit besteht in der Folge, dem Zusammenhang und dem abschließenden Zusammenhalt der Begebenheiten. Einen solchen nothwendigen Abschluß dem Epos absprechen wollen, wodurch es aufhören würde ein Kunstwerk zu sein, ist „eine rohe und barbarische Ansicht“, obwohl sie gegenwärtig von geistvollen und gelehrten Männern, wie z. B. Fr. A. Wolf, verfochten wird.[2]

Mit dem Zorn des Achilles beginnt die Ilias, die Folge ist seine Thatlosigkeit, die Folge davon die Siege der Troer, der Tod des

[1] Ebendas. S. 380—389. — [2] Ebendas. S. 388 flgd.

Patroklos, die Klage und Rückkehr des Achilles, der Tod des Hektor. Und nun, so meint man, ist alles aus, wozu noch die letzten Gesänge? „Glaubt man aber, mit dem Tode sei schon alles aus, und jetzt könne man weglaufen, so bezeugt dies nichts als eine Rohheit der Vorstellung. Mit dem Tode ist nur die Natur fertig, nicht der Mensch, nicht die Sitte und Sittlichkeit, welche für die gefallenen Helden die Ehre der Bestattung fordert. So fügen sich allem Bisherigen die Spiele an Patroklos' Grabe, die erschütternden Bitten des Priamus, die Versöhnung des Achilles, der dem Vater den Leichnam des Sohnes zurückgiebt, damit auch diesem die Ehre der Todten nicht fehle, zum schönsten Abschlusse befriedigend an." [1]

4. Der Entwicklungsgang der griechischen Poesie.

Es besteht eine innere, aus ihren Grundrichtungen einleuchtende Verwandtschaft zwischen der Skulptur und der epischen Poesie; daher ist es nicht zufällig, daß beide in ihrer ursprünglichen und unübertroffenen Wirklichkeit bei den Griechen hervorgetreten sind.

Den weltgeschichtlichen Stufen gemäß unterscheidet sich „die Entwicklungsgeschichte der epischen Poesie" in das orientalische, classische und romantische Epos; unter dem classischen ist das griechische (homerische) und dessen Nachbildung bei den Römern zu verstehen, deren höchste epische Leistung Virgils Aeneide ist. Das Nachgeahmte hat immer etwas Gemachtes, Künstliches, Theatralisches, an dessen Wahrheit der Dichter selbst nicht glaubt; so sind die Götter Virgils Erdichtungen und Maschinerien; Homer ist nicht zu travestiren, wohl aber Virgil, wie Blumauer gezeigt hat.

Das orientalische Epos entwickelt sich bei den Indern und Persern. Die beiden großen, schon früher erwähnten epischen Werke der indischen Nationalpoesie, auf deren Charakteristik und Entstehungsart Hegel nicht näher eingeht, sind Maha-Bharata und Ramajana (die Geschichte vom Rama). Das große persische Epos ist Schahnameh (das Königsbuch) des Firdusi aus Tus, auf dem Uebergange aus dem 10. ins 11. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, welches in fast 60000 Doppelversen die Geschichte der Perser vom Anbeginn der Welt bis zum Untergange der Sassaniden (651) erzählt, es gehört nicht dem vorchristlichen Orient an, sondern fällt in die Zeit der muhamedanischen Perser.

---

[1] Ebendas. S. 389—391.

In Ansehung des romantischen Weltalters hat Hegel die epischen Werke der skandinavischen, keltischen, germanischen und romanischen Völker unterschieden, er hat in der ersten Beziehung die Edda, in der zweiten Ossian genannt, ohne in beiden Gegenständen mit den kritischen Untersuchungen vertraut sein zu können, die nach ihm gekommen sind; er ist weder auf die isländische Skaldenpoesie, die in der Edda, der früheren und späteren (prosaischen und poetischen), zu Tage tritt, noch auf die irische und schottische Bardenpoesie, die man in den von J. Macpherson angeblich in den schottischen Hochlanden gesammelten Liedern Ossians zu haben glaubte, näher eingegangen; den Kern der sogenannten ossianischen Gesänge hielt er nach Grund- und Lokalton für alt und echt. Die keltisch-britische Sage von dem Könige Arthur, dem Sachsenbesieger, und seiner Tafelrunde ist der deutschen Sage von Karl dem Großen und seinen Pairs nachgebildet; aus den Rittern der Tafelrunde sind die vollkommensten Ideale des Ritterthums, insbesondere die Ritter des heiligen Gral hervorgegangen: Sagen, welche in Nordfrankreich in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts durch Chrétien de Troyes und nach ihm in Deutschland durch Wolfram von Eschenbach (Parzival) episch ausgestaltet worden sind. Das deutsche Epos ist das Nibelungenlied, worüber wir Hegels abschätziges Urteil, indem er dasselbe mit dem griechischen Epos vergleicht, schon kennen gelernt haben. „Die Helden der Nibelungen sehen mehr rohen Holzbildern ähnlich, als sie der menschlich ausgearbeiteten, geistvollen Individualität der homerischen Helden und Frauen vergleichbar sind.“[1]

Das eigentliche romantische Kunstepos, das reichhaltigste, in sich gediegenste Werk des christlich-katholischen Weltalters, der größte Stoff und das größte Gedicht in diesem Gebiete ist Dantes göttliche Comödie, auf welche Hegel gern zu sprechen kommt, so oft sich in seinem Ideengange die Gelegenheit dazu bietet. Schon als die Rede davon war, daß dem epischen Weltzustande eine Völkercollision inwohnen müsse, hatte er darauf hingewiesen, daß nach den religiösen Anschauungen des Christenthums dem menschlichen Weltzustande überhaupt eine „Grundcollision“ vorausgehe, nämlich der diabolische Abfall von Gott, daher die Macht der Sünde in der Menschheit und die Nothwendigkeit der Erlösung; demgemäß theilt sich das Ganze der Menschheit in die

[1] Ebendas. S. 396—408.

drei Reiche der Verdammten, der in der Läuterung Begriffenen und der Seligen: diese drei Reiche sind die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies. Statt einer besonderen Begebenheit hat das dantesche Epos das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unabänderlichen Kreisen zum Gegenstande und entbehrt dadurch am wenigsten der festesten Gliederung und Rundung. Deshalb konnte auch der Dichter sein Epos in keiner anderen Form darstellen, als in der einer Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies. Wie Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben, so hat Dante die ewigen Urtheile Gottes dem christlich-katholischen Weltalter gleichsam plastisch dargestellt und verkörpert. „Die Verewigung durch die Mnemosyne des Dichters gilt hier objectiv als das eigene Urtheil Gottes, in dessen Namen der kühnste Geist seiner Zeit die ganze Gegenwart und Vergangenheit verdammt oder selig spricht.“ „Das Alterthum blickt zwar in diese Welt des katholischen Dichters herein, doch nur als Leitstern und Gefährte menschlicher Weisheit und Bildung, denn, wo es auf Lehre und Dogma ankommt, führt nur die Scholastik christlicher Theologie und Liebe das Wort.“[1]

Von den epischen Darstellungen des Ritterthums und ihrer Selbstauflösung in Ariosto und Cervantes ist schon in der Entwicklung der romantischen Kunstform die Rede gewesen; Tassos Gedicht von der Befreiung Jerusalems ist keine Epopöe, sondern ein Poëma, eine künstliche Nachahmung des virgilischen Epos, welches selbst schon eine künstliche Nachahmung war, und verdankt seine Popularität nur dem Wohlklang seiner Verse. Auf dem Uebergange zur neuen Zeit stehen die Luisiaden des Camoens, die Heroenzüge der Portugiesen (Lusitanier) nach Afrika und Indien. Die epischen Gedichte nach der Weltepoche der Reformation sind Miltons verlorenes Paradies, Klopstocks Messias und Voltaires Henriade, die ihre Zeit gehabt und verloren haben, da ihnen der epische und heroische Weltzustand fehlte; die epischen Gedichte der modernen Welt richten sich auf die häuslichen und geselligen Kreise des privaten Lebens und sind darum nicht heroisch, sondern idyllisch. Die Luise von Voß ist das naheliegende Beispiel eines solchen idyllischen Epos; unübertroffen und unübertrefflich ist Goethes Herrmann und Dorothea: im Vordergrunde das deutsche Landstädtchen mit seinen

[1] Ebendas. S. 409 u. 410. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXIX. S. 853—856.

kleinen Interessen und seinen charakteristischen, ausdrucksvollen Persönlichkeiten, im Hintergrunde die Weltrevolution, zwar in die Ferne gestellt, aber zugleich den beschränkten Gesichtskreis, den das Gedicht schildert, auf die glücklichste Art erweiternd.

Das prosaische Epos ist der Roman, die Erzählung und die Novelle.[1]

Die Aesthetik lehrt, wie die Gattungen der Kunst, auch die der Poesie sich differenziren und verzweigen, wie daraus Kunst- und Litteraturgeschichte hervorgehen, aber es kann nicht ihre Aufgabe sein, diese historischen Themata selbst auszuführen und damit ihre Grenzen ins Ungemessene zu überschreiten.

III. Die lyrische Poesie.

1. Lyrisch-epische Formen.

Der subjective und erzeugende Grund, aus welchem das epische Werk hervorgeht, ohne denselben darzustellen und zu enthüllen, ist der Dichter als dieses *einzelne* Subject, als diese von poetischen Vorstellungen erfüllte Innerlichkeit, die nun auch für sich hervortreten, zum Wort gelangen und dichterisch ausgesprochen sein will. Dies geschieht durch die *lyrische Poesie*, welche, da sie von keinem ausgebildeten Welt- und Volkszustande abhängt, in *allen* Zeiten der nationalen Entwicklung entstehen kann. Ihr Thema ist (nicht das beliebige, sondern) das *poetische Innere*, das von einem bedeutenden, allgemeingültigen Inhalt bewegte Gemüth. Darum handelt Hegel, wie bei der epischen, so auch bei der lyrischen Poesie, nur noch kürzer und gedrängter, von deren allgemeinem Charakter, besonderen Bestimmungen und historischer Entwicklung.[2]

Wie die lyrische Poesie aus der epischen hervorgeht, so besteht auch ihr erster Typus und allgemeiner Charakter darin, daß sie ihren epischen Inhalt lyrisch formt und behandelt. Ein Epigramm ist episch, wenn es den Gegenstand bezeichnet und sagt, was er ist; es ist lyrisch, wenn es sagt, was der Dichter über den Gegenstand *denkt*, wenn es in aller Kürze und Schärfe die geistvolle Reflexion, den witzigen Einfall des Dichters ausspricht, wie die Xenien von Goethe und Schiller. Wenn eine Begebenheit so erzählt wird, daß nicht das Geschehen, sondern die *Stimmung*, in welche sie den Dichter versetzt hat, den vorherrschenden und durchgängigen Grundton der Behandlung ausmacht, so hat die

[1] Ebendas. S. 410—418. — [2] Ebendas. S. 419—478.

Erzählung einen lyrischen Charakter, wie die Balladen von Goethe, Schiller, Bürger u. s. f., oder die Romanzen, welche aus dem Gange einer Begebenheit die charakteristischen Situationen und stimmungsvollen Momente besonders herausheben und darstellen. Wenn in dem Gange einer Schilderung das Gemüth des Dichters von der tiefen Bedeutung einer Sache, eines Moments, einer Situation so ergriffen wird, daß er diesen Gegenstand in seiner ganzen Gewalt erscheinen und wirken läßt, so hat seine Erzählung einen vollkommen lyrischen Charakter. „Dies ist z. B. durchweg beinahe bei Schiller der Fall, sowohl in den eigentlich lyrischen Gedichten als auch in den Balladen, in Betreff auf welche ich nur an die grandiose Beschreibung des Eumenidenchores in den Kranichen des Ibykus erinnern will, die weder dramatisch noch episch ist, sondern lyrisch."

Die sogenannten Gelegenheitsgedichte, veranlaßt durch festliche Begebenheiten öffentlicher oder nicht öffentlicher Art, gehören auch zum allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie. Das grandioseste Beispiel sind Pindars Preisgesänge. Ein Gelegenheitsgedicht ohne festlichen und öffentlichen Anlaß, aber von der umfassendsten Art, da es das ganze menschliche und bürgerliche Leben in seinen Hauptmomenten zu seinem Thema gemacht hat, ist Schillers Lied von der Glocke. Episch ist die Darstellung der äußeren Stufenfolge im Geschäfte des Glockengießers, lyrisch die hieran angeknüpften Ergüsse der Empfindung wie der verschiedenartigen Lebensbetrachtungen und Schilderungen menschlicher Zustände.

Der Gegenstand des lyrischen Dichters ist er selbst, sein eigenes poetisches Innere, seine großartige Innerlichkeit. Als das Beispiel einer solchen großartigen Innerlichkeit nennt Hegel seinen Landsmann Schiller. Mit vollem Recht. Es gereicht dem Philosophen zum Ruhm, es gereicht seinem Verstande und Tiefblick zur Probe und Bestätigung, daß er die Größe Schillers erkannt und gelehrt hat. „Auf diesen Standpunkt kann sich das subjective Innere gleichsam zu Gemüthssituationen der großartigsten Anschauung und der über alles hinblickenden Ideen erweitern und vertiefen. Von dieser Art ist z. B. ein großer Theil der schillerschen Gedichte. Das Vernünftige, Große ist Angelegenheit seines Herzens; doch besingt er weder hymnenartig einen religiösen oder substantiellen Gegenstand, noch tritt er bei äußeren Gelegenheiten auf fremden Anstoß als Sänger auf, sondern fängt im Gemüthe an, dessen höchste Interessen bei ihm die Ideale des Lebens,

der Schönheit, die unvergänglichen Rechte und Gedanken der Menschheit sind."[1] „Alles an ihm war großartig", hat Goethe gesagt. Was hätte auch nicht großartig sein sollen, da es das Innere war?

2. Volks- und Kunstpoesie. Goethe.

In der lyrischen Poesie wird sich der Mensch selber zum Kunstwerk, während dem epischen Dichter der fremde Heros und dessen Thaten und Ereignisse zum Inhalt dienen. Denn in der Lyrik ist es eben nicht die objective Gesammtheit und individuelle Handlung, sondern das Subject als Subject, was die Form und den Inhalt abgiebt. Unter Subject sind aber die Entwicklungs- und Bildungsstufen des Bewußtseins zu verstehen, welche den Zeitaltern und Volkszuständen angehören, darum auch den allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie bestimmen und dieselbe in die zwei Hauptarten der Volkspoesie und Kunstpoesie unterscheiden, je nachdem das dichtende Subject noch ungetrennt mit dem Volksbewußtsein und Volksleben zusammenhängt, in ihm aufgeht und sich darin verliert oder, als persönliches Bewußtsein davon losgelöst, ihm gegenübersteht und aus eigener Reflexion und Kunst sein Inneres dichterisch darstellt. Die Volkspoesie ist mannichfaltig, wie die Völker und ihre Schicksale, reflexionslos, natürlich und frisch, wie das unmittelbare Leben selbst; sie ist darum concentrirt, universell und innig. Darin liegt ihr Zauber als Poesie und ihre lehrreiche Bedeutung für die Erkenntniß und das Studium der Poesie und ihrer Quellen, weshalb Herder auf die Sammlung solcher Lieder aus dem Munde der Völker selbst als Führer so erweckend und erfolgreich hingewiesen hat. Unter seinen Jüngern war der junge Goethe, der Volkslieder sammelte und übersetzte. Als eine seiner Uebersetzungen nennt Hegel den „Klaggesang der edlen Frauen des Asan Aga aus dem Morlackischen".[2]

Es ist also keineswegs gemeint, daß die Kunstpoesie unter allen Umständen höher steht als die Volkspoesie, was so viel heißen würde als den Volkssängern die Meistersänger vorziehen; wohl aber besteht in der lyrischen Dichtung von der Volkspoesie zur Kunstpoesie ein nothwendiger Fortschritt, der in den großen und erhabenen Dichtern der Welt auf eine unverkennbare und jedem einleuchtende Art zu Tage tritt. Man braucht nur Pindar zu nennen, der in seinen Gedichten nicht sowohl den Helden durch den Ruhm, den er über ihn verbreitet,

[1] Ebendas. S. 419—434. — [2] Ebendas. S. 431—441.

hören läßt, als sich den Dichter. „Nicht er hat die Ehre gehabt, jene Sieger zu besiegen, sondern die Ehre, die sie erhalten, ist, daß Pindar sie besungen hat. Diese hervorragende innere Größe macht den Adel des lyrischen Dichters aus. Homer ist in seinem Epos als Individuum so sehr aufgeopfert, daß man ihm jetzt nicht einmal eine Existenz überhaupt mehr zugestehen will, doch seine Heroen leben unsterblich fort; Pindars Helden dagegen sind uns leere Namen geblieben; er selbst, der sich gesungen und seine Ehre gegeben hat, steht unvergeßlich als Dichter da; der Ruhm, den die Helden in Anspruch nehmen dürfen, ist nur ein Anhängsel an dem Ruhm des lyrischen Sängers.“ Augustus, als er schon Herr der Welt war, wünschte sich einen vertrauten Verkehr mit dem Dichter Horaz, und dieser rechnete es jenem zum Ruhme, daß er mit dem Weltfrieden einen Zustand geschaffen habe, der ihm, dem Dichter, angemessen und willkommen sei. „Es war ein ehrenwerther Zug unseres Klopstock, daß er in seiner Persönlichkeit die Würde des Sängers wieder gefühlt und zur Anerkennung gebracht hat; er hat den Dichter aus dem Verhältniß des Hofpoeten und Jedermannspoeten, sowie aus einer müßigen, nichtsnutzigen Spielerei herausgerissen, womit ein Mensch sich nur ruinirt.“ — Wenn man Goethen, eine der erhabensten und interessantesten Persönlichkeiten, die es je gegeben, nicht in dem ganzen Umkreise seiner lyrischen Gedichte kennen gelernt hat, so kennt man ihn nicht. Er hat in der Mannichfaltigkeit seines reichen Lebens sich immer dichtend verhalten. „Auch hierin gehört er zu den ausgezeichnetsten Menschen. Selten läßt sich ein Individuum finden, dessen Interesse so nach allen und jeden Seiten hin thätig war, und doch lebte er dieser unendlichen Ausbreitung ohngeachtet durchweg in sich, und was ihn berührte, verwandelte er in poetische Anschauung. Sein Leben nach Außen, die Eigenthümlichkeiten seines im Täglichen eher verschlossenen als offenen Herzens, seine wissenschaftlichen Richtungen und Ergebnisse andauernder Forschung, die Erfahrungssätze seines durchgebildeten praktischen Sinnes, seine ethischen Maximen, die Eindrücke, welche die mannichfach sich durchkreuzenden Erscheinungen der Zeit auf ihn machten, die Resultate, die er sich daraus zog, die sprudelnde Lust und der Muth der Jugend, die gebildete Kraft und innere Schönheit seiner Mannesjahre, die umfassende frohe Weisheit seines Alters, alles ward bei ihm zum lyrischen Erguß, in welchem er ebenso das leichteste Anspielen an die Empfindung, als die härtesten schmerzlichen Conflicte des Geistes aussprach

und sich durch dieses Aussprechen davon befreite."[1] Ich habe diese Stelle ganz wiedergegeben, weil sie von der persönlichen und sachlichen Kenntniß, welche Hegel von dem großen Dichter gehabt hat, ein sehr beredtes Zeugniß ablegt und zu dem Besten und Tiefsten gehört, was über Goethe gesagt ist.

3. Lyrische Einheit und Episoden.

Das epische Kunstwerk hat äußere Weltzustände zu schildern und bedarf deshalb der anschaulichen und breiten Darstellung; das lyrische Kunstwerk dagegen hat innere Seelenzustände auszusprechen und will deshalb concentrirt sein, wie diese selbst. Die Empfindung geht in die Tiefe, nicht in die Breite. Darum besteht die lyrische Einheit in der „Zusammengezogenheit".

Auch das lyrische Kunstwerk hat seine Episoden, die natürlich ganz anderer Art sind, als die epischen, welche sich einschalten, um den Gang des Ganzen zu verlangsamen, zu hemmen und neue Seiten des objectiven Weltzustandes zu enthüllen, während die lyrischen Episoden völlig subjectiver Art sind, den inneren Seelenzuständen auf irgend eine Art associirt, „überraschende Wendungen, witzige Combinationen, plötzliche, fast gewaltsame Uebergänge". Man könnte heinesche Gedichte als Beispiele nennen.[2]

4. Hymnus, Ode, Lied. Schiller.

Die Arten der eigentlichen Lyrik sind die Arten, wie sich das dichtende Bewußtsein zu seinem Gegenstande verhält und gehören deshalb, wie „der lyrische Dichter" und „das lyrische Kunstwerk" zu dem, was Hegel die „besonderen Seiten der lyrischen Poesie" genannt hat. Diese Arten stellen uns einen Stufengang dar, in welchem das Bewußtsein zuerst in seinem Gegenstande völlig aufgeht und sich gleichsam von ihm verzehren läßt, dann zu sich zurückkehrt, sich in seiner eigenen Selbständigkeit wiederherstellt, erhöht und die Gegenstände, die es ergreift, erhebt, nun mit voller Freiheit sich über eine Welt von Objecten, große und kleine, bedeutende und geringfügige, ausbreitet, spielend darin gehen läßt, sich in den Gegenständen, diese in sich darstellt und offenbart, endlich die großartigen Ideen erzeugt und dichterisch sowohl gestaltet als bemeistert und, beherrscht und beherrschend, mit der vollkommensten Meisterschaft darüber schaltet und waltet.

---

[1] Ebendas. a. „Der lyrische Dichter". S. 441—446. — [2] Ebendas. S. 446—450.

Die epische Grundform der lyrischen Poesie, indem das Bewußtsein in die Anschauung Gottes und der Götter sich versenkt und mit völliger Selbstvergessenheit darin aufgeht, ist der Hymnus; der Aufschwung und das Aufjauchzen der Seele stellt sich dar im Dithyrambus, das Siegeslied im Päan, der religiöse Lob- und Preisgesang in den Psalmen. Die Macht und Weisheit der Götter ist das Thema der chorischen Lyrik in der antiken Tragödie.

Die zweite Grundform beruht auf der Erhabenheit des dichterischen Bewußtseins, welches große Gegenstände wählt, wie den Ruhm und Preis der Götter, Helden, Fürsten, Liebe, Schönheit, Kunst, Freundschaft u. s. f. und von diesem Gehalt sich durchdrungen zeigt, oder durch seine Wahl die Gegenstände bedeutend und gewichtig macht, auch die unbedeutenden und kleinen Vorfälle. Diese Gestalt der lyrischen Poesie ist die Ode. Von der ersten Art der Ode sind die Gesänge Pindars, von der anderen liefern Horaz und Klopstock Beispiele. Die Form der Ode ist die subjective Begeisterung, bei welcher das Subject sich seiner Begeisterung und ihres Werthes in vollem Maaße bewußt ist.

Die dritte Grundform ist das Lied, worin das dichterische Bewußtsein sich in allen möglichen Objecten ergeht, die sein Inneres erfüllt oder berührt haben; daher beschreibt das Lied in der Mannichfaltigkeit seines Inhalts den weitesten Umkreis. Zu diesem Inhalte gehören auch die nationalen Sagen, Sitten und Erlebnisse; daher bilden die Volkslieder eine so wichtige und wesentliche Art der Lieder überhaupt. „In seinen Liedern ist sich jedes Volk auch am meisten heimisch und behaglich. Und da es ein protestantisches Volk giebt, so können auch die protestantischen Kirchen- und Gemeindelieder zu den Volksliedern gerechnet werden. Wie die menschlichen Erlebnisse zeitlich und flüchtig sind, so hat auch die Liederpoesie ihre Zeit, das einzelne Lied wie die einzelne Stimmung entsteht und vergeht, regt an, erfreut und wird vergessen. Jede Zeit schlägt ihren neuen Liederton an, und der frühere klingt ab, bis er gänzlich verstummt.

Die letzte Stufe der lyrischen Poesie hat keine besondere Art, sondern nur einen Dichter: es ist die schillersche Lyrik, es sind Gedichte, wie die Resignation, die Ideale, die Künstler, das Ideal und das Leben u. s. f. „Sie sind ebenso wenig eigentliche Lieder als Oden oder Hymnen, Epistel, Sonette oder Elegien im antiken Sinne; sie nehmen im Gegentheil einen von allen diesen Arten verschiedenen

Standpunkt ein. Was sie auszeichnet, ist besonders der großartige Grundgedanke ihres Inhalts, von welchem der Dichter jedoch weder dithyrambisch fortgerissen erscheint, noch im Drange der Begeisterung mit seinem Gegenstande kämpft, sondern desselben vollkommen Meister bleibt und ihn mit eigener poetischer Reflexion in ebenso schwungreicher Empfindung als umfassender Weite der Betrachtung mit hinreißender Gewalt in den prächtigsten volltönendsten Worten und Bildern, doch meist ganz einfachen, aber schlagenden Rhythmen und Reimen nach allen Seiten hin vollständig explicirt. Diese großen Gedanken und gründlichen Interessen, denen sein ganzes Leben geweiht war, erscheinen deshalb als das innerste Eigenthum seines Geistes, aber er singt nicht still in sich oder in geselligem Kreise, wie Goethes liederreicher Mund, sondern wie ein Sänger, der einen für sich selbst würdigen Gehalt einer Versammlung der Hervorragendsten und Besten vorträgt. So tönen seine Lieder, wie er selbst von seiner Glocke sagt:

„Hoch überm niedern Erdenleben
Soll sie in blauem Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, schweben
Und gränzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme sein von oben,
Wie der Gestirne helle Schaar,
Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernsten Dingen
Sei ihr metallner Mund geweiht,
Und stündlich mit den schnellen Schwingen
Berühr' im Fluge sie die Zeit.“ [1]

IV. Die dramatische Poesie.

1. Der allgemeine Charakter.

Das dramatische Kunstwerk vereinigt die Objectivität des Epos mit dem subjectiven Principe der Lyrik und stellt demnach die Begebenheit oder das Geschehen dar, nicht wie es aus den Umständen und der Stellung der Individuen, sondern wie es aus dem inneren Wollen der letzteren, d. h. aus den Charakteren hervorgeht. Ein solches gewolltes und beabsichtigtes Geschehen heißt Handeln, das dramatische

[1] Ebendas. S. 450—466. Daß (S. 465) „das Reich der Schatten“ und „das Ideal und das Leben“ als zwei verschiedene Gedichte genannt sind, während es verschiedene Benennungen desselben Gedichtes sind, ist wohl eine Unachtsamkeit des Herausgebers und kommt nicht auf Hegels Rechnung.

Individuum hat kein Verhängniß, sondern bricht die Frucht seiner eigenen Thaten. Die Quelle der Handlung ist Wille und Charakter, das Thema ist der Zweck, wie schon Aristoteles in seiner Poetik (Cap. 6) gesagt hat, daß die Handlung zwei Ursachen habe, Gesinnung und Charakter (διάνοια und ἦθος), die Hauptsache aber sei der Zweck (τέλος). Der individuelle dramatische Zweck ist dergestalt bestimmt, daß er die Zwecke anderer Individuen gegen sich aufregt und hervorruft, wodurch eine Collision der Charaktere, ihrer Zwecke und Handlungen entsteht, welche recht eigentlich das Thema und den Inhalt des dramatischen Kunstwerks ausmacht. Was im Epos die Mächte der Welt oder die Götter sind, das sind im Drama, namentlich in der Tragödie die leidenschaftlich gewollten Zwecke oder die πάθη der Charaktere. „Das Drama ist die Auflösung der Einseitigkeit dieser Mächte, welche in den Individuen sich verselbständigen; sei es nun, daß sie sich, wie in der Tragödie, feindselig gegenüberstehn oder, wie in der Komödie, sich als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend zeigen.“[1]

Aus diesem Begriffe des Dramas folgt die Art seiner Einheit, seiner Entfaltung, seiner Gliederung und seines Abschlusses. Die sogenannten drei Einheiten der Zeit, des Orts und der Handlung stammen nicht von Aristoteles, sondern von den Franzosen. Aristoteles hat über die Einheit des Orts nichts und von der Einheit der Zeit (Poet. Cap. 5) gesagt, daß sie meist die Dauer eines Tages nicht überschreite; das wahrhaft unverletzliche Gesetz ist die Einheit der Handlung, die strenger oder loser sein kann, je nachdem episodische Nebenpersonen und Nebenhandlungen mehr oder weniger ausgeschlossen sind. Der Kern der Handlung ist die Collision der Charaktere; daher besteht die Einheit der Handlung in der Anlage zur Collision und ihrem Ausbruch, in dem Kampfe der entgegengesetzten Zwecke und ihrer Ausgleichung. Der eigentlich dramatische Verlauf ist die Fortbewegung zur Endkatastrophe, ausschließend alle epischen Episoden, welche den Charakter der Hemmung haben. Demgemäß gliedert sich das Drama in drei Haupttheile, Anfang, Mitte und Ende, und erweist sich dadurch als ein Ganzes, wie Aristoteles in seiner Poetik (Cap. 7) sagt, daß ein Ganzes sei, was Anfang, Mitte und Ende habe. Der Anfang ist der Ausbruch der Collision, die Mitte ist der Kampf, das Ende die Ausgleichung. Die Hauptmomente der Handlung sind selbst Handlungen oder Acte.

[1] Ebendas. S. 481—486.

„Der Zahl nach hat jedes Drama am sachgemäßesten drei solcher Acte, von denen der erste das Hervortreten der Collision, welche sodann im zweiten lebendig als Aufeinanderstoßen der Interessen, als Differenz, Kampf und Verwicklung sich aufthut, bis sie dann endlich im dritten, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, sich nothwendig löst.“ Wenn der zweite Act in drei Acte zerlegt wird, wie bei den Engländern, Franzosen und Deutschen, so entstehen fünf Acte. Seinem Begriffe gemäß ist das Drama (Tragödie) eine Trilogie, wie bei den Alten.[1]

Da nun das dramatische Kunstwerk eine Reihe von Handlungen in voller Lebendigkeit und Gegenwart darstellt, so will es nicht erzählt, nicht bloß gelesen, auch nicht bloß vorgelesen, sondern vergegenwärtigt, aufgeführt und angeschaut werden. Die Aufführung geschieht durch die Schauspielkunst, die Anschauung durch das im Zuschauerraum versammelte Publikum; daher hat das dramatische Kunstwerk eine nothwendige Beziehung sowohl zur Schauspielkunst als auch zum Publikum oder, um beides in einem zu sagen, zum Theater. Die Aufführbarkeit gehört zur Aufgabe und die gelungene Aufführung zur Probe des Dramas. Tieck und die Schlegels haben vom Standpunkt ihrer sogenannten Ironie aus thörichterweise das Publikum verachtet und ihm Trotz bieten wollen, sie haben thörichterweise und aus Neid gegen seine wohlverdiente Popularität abschätzig über Schiller geurtheilt.[2]

Keine noch so vorzügliche und verständnißvolle Vorlesung, welche selbst die Schwierigkeiten, die der Wechsel der Personen und Stimmen dem Vorleser verursacht, zu überwinden vermag (was immer nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist), kann die Aufführung ersetzen, denn je mehr die innere Anschauung befriedigt wird, um so lebhafter regt sich das Bedürfniß nach der äußeren und vollen Anschauung: man will die Personen vor sich sehen, die uns in Action, Mienenspiel und Rede die Handlung verkörpern. Der moderne Schauspieler hat einen Charakter darzustellen, mit dem er sich zusammenschließen, in welchem er mit seiner ganzen Persönlichkeit aufgehen und gleichsam untertauchen muß: er ist deshalb ein Künstler, was der griechische Schauspieler, der mit seiner Maske einem lebendigen Skulpturbilde glich, ohne Mienenspiel und lebendige individuelle Action, nicht war und nicht sein konnte, weshalb es auch keine berühmte griechische Mimen gegeben hat. Wie ausdrucksvoll muß das Mienenspiel des modernen

[1] Ebendas. S. 486—495. — [2] Ebendas. S. 501—510 (S. 502), S. 510—512.

Schauspielers sein, da oft nur dadurch allein eine höchst gehaltvolle Action auszuführen ist, wie z. B. am Schluß des Wallenstein, wo Alles in dem Mienenspiel des Octavio liegt, als ihm Gordon mit vorwurfsvollem Blick das kaiserliche Schreiben überreicht: „Dem Fürsten Piccolomini".[1]

2. Tragödie, Komödie und Drama.

Das durchgängige Thema aller dramatischen Kunstwerke ist die Darstellung der Charaktere und ihrer Zwecke, des Zwistes der Charaktere und seines Resultats. Aus dem Unterschiede der Charaktere und ihrer Zwecke oder, was dasselbe heißt, aus der Art und Weise, wie sich die Individuen zu ihren Zwecken verhalten, ergeben sich die besonderen Arten der dramatischen Poesie, sowohl die entgegengesetzten als auch deren Vermittlung. Es ist der Gegensatz des Tragischen und Komischen, der aus dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes nothwendig hervorgeht, darum auch in der Lehre vom Ideal und von den Kunstformen schon zur Sprache gekommen ist, aber erst durch die dramatische Poesie zu seiner vollen künstlerischen Geltung und Ausführung gelangt und gelangen kann. Diese Ausführung ist die Tragödie und die Komödie; die Mittelstufe, welche den Gegensatz ausgleicht, ist das Drama oder Schauspiel im engeren Sinne des Worts.

In der Tragödie herrschen die großen substantiellen Zwecke, welche die Mächte der Welt, der Familie, des Staates u. s. f. sind, diese Mächte sind das wahrhaft Göttliche, dieses in seiner weltlichen Realität ist das Sittliche, die geistige Substanz des Wollens und Vollbringens. Diese sittlichen Mächte können nur dadurch herrschen, daß sie die Charaktere erfüllen, daß sie gewollt, leidenschaftlich gewollt werden. Diese großen und erhabenen, weil sittlichen Leidenschaften sind die πάϑη der Individuen und die letzteren eben dadurch groß, fest und gewaltig. In der Gestalt der πάϑη oder der ausschließenden Individualitäten müssen die sittlichen Mächte gegen einander auftreten, in Zwiespalt, Kampf und Schuld gerathen, denn das Unrecht, welches die von ihren großen, sittlich berechtigten Leidenschaften erfüllten Charaktere sich wechselseitig anthun, ist ihre Schuld.

In der Einheit und Gemeinschaft der sittlichen Weltmächte besteht die ewige Gerechtigkeit, in ihrem Zwiespalt und Kampf besteht die

[1] Ebendas. S. 512—521.

Tragödie und die tragische Schuld, aus welcher die ewige Gerechtigkeit wiederhergestellt sein will und muß. Diese Wiederherstellung ist die Versöhnung als der wahre Abschluß der Tragödie. „So berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so nothwendig als die tragische Collision ist daher drittens auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts.“ Diese Lösung besteht in dem Untergang der tragischen Personen oder in ihrer Resignation, welche die Anerkennung ihres Unrechts und ihrer Schuld ist, oder in beiden.

Um Hegels tiefsinnige Erkenntniß der Tragödie, insbesondere der antiken, ganz zu verstehen, behalte man den Zusammenhang der ewigen Gerechtigkeit und der Tragödie wohl im Auge: zur ewigen Gerechtigkeit gehört, daß sie nicht bloß hergestellt, sondern daß sie (aus ihrer Negation) wiederhergestellt wird, und dies geschieht durch die Tragödie.

Es giebt eine elende, angstvolle und eine erhabene tragische Furcht, wie es ein elendes, jammervolles und ein erhabenes tragisches Mitleid giebt. Wenn Aristoteles es für den Zweck der Tragödie erklärte, daß sie Furcht und Mitleid erregen und reinigen solle, so hatte er die beiden Affecte in ihrer erhabenen und tragischen Bedeutung im Sinne. Gegenstand des tragischen Mitleids ist die Schuld und das durch sie bewirkte Leiden erhabener Charaktere, Gegenstand der tragischen Furcht ist die ewige Gerechtigkeit, durch deren Anblick die Tragödie das Gefühl der Versöhnung gewährt. „Ueber der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Conflict und Widerspruch der ihrem Begriff nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte.“[1]

In der Tragödie herrscht „das ewig Substantielle“ und geht in dem Bewußtsein und der Anschauung der versöhnten ewigen Gerechtigkeit siegreich aus ihr hervor. Nunmehr erhebt sich als das Resultat dieses Sieges das Gegentheil des ewig Substantiellen, nämlich das in sich versöhnte Bewußtsein, die absolute Subjectivität, d. i. die schrankenlose, ungefesselte, ungedrückte Gemüthsfreiheit und Gemüths-

[1] Ebendas. S. 525—533.

heiterkeit und stellt die Welt so dar, wie sie ihr erscheint und erscheinen muß, wie sie in Wahrheit ist, nachdem die substantiellen Mächte aufgehört haben zu herrschen. Diese Weltdarstellung ist die Komödie. „Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subject zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt; eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören. Einem demokratischen Volke z. B. mit eigennützigen Bürgern, streitsüchtig, leichtsinnig, aufgeblasen, ohne Glauben und Erkenntniß, prahlerisch und eitel, einem solchen Volke ist nicht zu helfen: es löst sich an seiner Thorheit auf."

Der durchgängige Inhalt des komischen Weltschauspiels ist das substanzlose Handeln, wie das substantielle Handeln der des tragischen war. Das substanzlose Handeln ist das thörichte, ungereimte und zweckwidrige, der Kontrast zwischen den Zwecken und ihren Mitteln, die so eingerichtet sind, daß sie ihre Zwecke nicht bloß nicht erreichen, sondern vielmehr verfehlen und zerstören: dahin gehören alle menschlichen Laster, die den Lebensgenuß durch die Lebenszerstörung und Kraftvergeudung bezwecken. Eines der sinnlosesten Laster ist der Geiz, der die Mittel zum Lebensgenuß für den Zweck selbst hält und sich alle Genüsse versagt, um die Mittel zum Lebensgenuß zu besitzen. Wenn substantielle oder in sich berechtigte Zwecke durch Individuen ausgeführt werden, die durch ihre Natur dazu gar nicht geeignet sind, so zeigt dieser Kontrast zwischen Zweck und Mittel auch ein substanzloses, thörichtes und ungereimtes Handeln, wie es z. B. Aristophanes in seinen Ekklesiazusen geschildert hat, wo die Weiber sich versammeln, um die Staatsverfassung zu berathen.

Solche Kontraste und Widersprüche, von denen die Welt, wie sie geht und steht, wimmelt, sind lächerlich, sobald sie, wie es durch die freie Subjectivität sogleich geschieht, durchschaut und erkannt werden. Aber das Lächerliche als solches ist noch nicht komisch. Es genügt zum Komischen nicht, daß man nur über andere lacht und sie auslacht, wodurch dem komischen Bewußtsein eine solche Bitterkeit und Eitelkeit beigemischt wird, daß sein Grundcharakter darüber verloren geht. Dieser Grundcharakter ist die Heiterkeit, die Gemüthsheiterkeit ist weitherzig. Man muß, der eigenen Thorheiten und Widersprüche eingedenk, über sich selbst lachen und diese ungetrübte und unbetrübte Heiterkeit auch den Thoren zuschreiben, die man verlacht. „Zum Komischen

gehört überhaupt die unendliche Wohlgemuthheit und Zuversicht, durchaus erhaben über seinen eigenen Widerspruch und nicht etwa bitter und unglücklich darin zu sein; die Seligkeit und Wohligkeit der Subjectivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann." Das substanzlose Handeln ist in sich nichtig und zerstört sich selbst. Dies ist die wahre Lösung der in der Welt herrschenden Thorheiten und Widersprüche. „Was jedoch in dieser Lösung sich zerstört, kann weder das Substantielle noch die Subjectivität als solche sein."[1]

Zwischen der Tragödie und Komödie bildet das Drama oder Schauspiel im engeren Sinn eine Mittelstufe von tiefer Berechtigung. Die tragische Collision kann ohne den Untergang und die Aufopferung der Individuen dadurch gelöst werden, daß die Berechtigung auf und von beiden Seiten erkannt und die Gerechtigkeit ohne tragischen Ausgang hergestellt und versöhnt wird. In der Erkenntniß liegt das Heil und die Heilung, und eben darin besteht die Tiefe des dramatischen Kunstwerks. So wird in den Eumeniden des Aeschylus durch den Areopag und die Stimme der Athene der Streit zwischen dem Apollo und den Erinnyen entschieden. „In dem modernen Schauspiel sind es die Individuen selbst, welche sich durch den Verlauf ihrer eigenen Handlungen zu diesem Ablassen vom Streit und zur wechselseitigen Aussöhnung ihres Zwecks oder Charakters hingeleitet finden. Nach dieser Seite ist Goethes Iphigenie ein echt poetisches Musterbild eines Schauspiels."[2]

3. Das antike und moderne Drama.

Was die dramatische Poesie in den Gegensatz der Tragödie und Komödie scheidet, das entscheidet auch ihren Entwicklungsgang, denn jener Gegensatz ist eine nothwendige Stufenfolge. Da das Princip der individuellen Freiheit und Selbständigkeit zum tragischen Handeln nothwendig ist und in der orientalischen Welt fehlt, so kann von dem eigentlichen Beginn der dramatischen Poesie erst bei den Griechen die Rede sein. Die antike Tragödie beruht auf dem epischen und heroischen Weltzustande, daher bedarf sie sowohl der Stimme des allgemeinen Volksbewußtseins als auch des individuellen Pathos: jene verkündet der Chorgesang, dieses erscheint in den Heroen. Der Chorgesang bildet nicht bloß den Ursprung der antiken Tragödie, sondern auch einen

[1] Ebendas. S. 533—537. — [2] Ebendas. S. 537—540.

wesentlichen Bestandtheil der dramatischen Handlung, der Chor umgiebt den Helden, wie der Tempel das Götterbild; die substantiellen Mächte der Welt, hauptsächlich die der Familie und des Staats, individualisiren und entzweien sich in dem Pathos der Helden: hieraus entspringt die tragische Handlung und erzeugt durch ihre Fortwirkung eine Kette von Tragödien, wie Iphigenie in Aulis, Agamemnon, die Choephoren, die Eumeniden u. s. f. „Familie und Staat sind die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseins ausmacht. Ich brauche in dieser Hinsicht nur an des Aeschylus' Sieben vor Theben und mehr noch an die Antigone des Sophokles zu erinnern." „Von allem Herrlichen der alten und der modernen Welt — ich kenne so ziemlich alles, und man soll es und kann es kennen, — scheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk."[1]

Ein zweiter Hauptgegensatz betrifft das Verhältniß von **That und Schuld**, von der ungewußten, ungewollten und der gewußten, gewollten That, wie es Sophokles in vollendeter Weise in seinen beiden Tragödien dargestellt hat: der König Oedipus und Oedipus auf Kolonos. Nie ist über die Schuld im tragischen Sinne besser und tiefer geredet worden als von Hegel hier an dieser Stelle. Die nothwendige Frucht der heroischen That und ihres Pathos ist die **Schuld**. Handelte es sich um die charakterlose Willkür, so wären diese plastischen Gestalten unschuldig; aber es handelt sich um die **charaktervolle That**, und da sind sie schuldig und wollen es sein: „sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Das eben ist die Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das **sind**, was sie wollen und vollbringen. Sie sind das, was sie sind, und ewig dies, und dies ist ihre Größe." „Solch einem Heros könnte man nichts Schlimmeres nachsagen, als daß er unschuldig gehandelt habe. Es ist die Ehre der großen Charaktere, schuldig zu sein." Das Mitleid, das sie erregen, ist substantielles, nicht **subjectives** Leiden, tragisches Mitleid, nicht Rührung. Zur Rührung ist erst Euripides übergegangen. „Nicht das Unglück und

[1] Ebendas. S. 540—558. (S. 550 flgd., S. 558.) Ueber die Eumeniden und die Antigone, auf welche Hegel so gern und oft zurückkommt, vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. IV. S. 284 flgd.; Cap. X. S. 371—378.

das Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes ist das Letzte, insofern erst bei solchem Ende die Nothwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigt ist, erschüttert durch das Loos der Helden, versöhnt in der Sache. Nur wenn man diese Einsicht festhält, läßt sich die antike Tragödie begreifen." Die antike Tragödie nimmt keinen moralischen Ausgang, dem gemäß die Tugend belohnt und das Laster bestraft wird: «Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch».[1]

Ganz anderer Art ist die epische Versöhnung, als die tragische. Das epische Schicksal ist das Verhängniß, die gleichmachende Gerechtigkeit, die Nemesis. Achilles ist der herrlichste der Helden, aber kennt und beklagt seinen frühen Tod; Odysseus nach dem Brande und der furchtbaren Zerstörung Trojas kehrt nach Ithaka zurück, aber schlafend, nach dem Verlust aller Gefährten und aller Kriegsbeute.

Das, womit die Tragödie schließen kann, hat die Komödie zu ihrer Grundlage und ihrem Ausgangspunkt: das in sich absolut versöhnte, heitere Gemüth, die unzerstörbare Wohlgemuthheit. „Man muß sehr wohl unterscheiden, ob die handelnden Personen für sich selbst komisch sind oder nur für den Zuschauer. Das Erstere allein ist zur wahrhaften Komik zu rechnen, in welcher Aristophanes Meister war." Was von den Heroen der Tragödie gilt, das gilt in gewissem Sinne auch von den unteren Ständen der Wirklichkeit und Gegenwart, in denen das Komische spielt: diese Menschen sind auch, wie sie eben sind, sie können auch nicht anders sein und wollen, und, obwohl jedes echten Pathos unfähig, setzen sie dennoch nicht den mindesten Zweifel in das, was sie sind und treiben. Zugleich aber sind sie darüber erhaben und fühlen sich gegen das Gelingen wie das Mißlingen ihres Treibens vollkommen fest, gesichert und getröstet. „Diese absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist, diese Welt der substantiellen Heiterkeit ist es, in welche uns Aristophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, läßt sich kaum wissen, wie dem Menschen sauwohl sein kann." „Es ist die lachende Seligkeit der olympischen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmuth, der in die Menschen heimgekehrt und mit allem fertig ist."[2]

Das Princip der modernen Tragödie, die auf der christlichen Weltanschauung beruht und aus der romantischen Kunstform hervorgeht,

[1] Hegel. X. Abth. III. S. 551—554. — [2] Ebendas. S. 558—562.

ist nicht das substantielle Pathos, welches alle Zweifel und Bedenken ausschließt, sondern die subjective Größe der Leidenschaft, des Charakters, der nicht abstract zu fassen ist als eine Personification bestimmter Leidenschaften, wie Liebe, Ehre, Herrschsucht u. s. f. — solche abstracte Charaktere sind die tragischen Figuren der Franzosen und Italiener, denen mit diesem falschen Grundzuge die römische Tragödie in Seneca vorausgegangen war, — sondern die tragischen Charaktere müssen zugleich volle concrete Menschen in ihrer ganzen Lebendigkeit sein. Diese Charaktertragödie ist das Werk Shakespeares.

Um den näheren Unterschied zwischen der antiken und modernen Tragödie bemerkbar zu machen, hat Hegel auf den Hamlet hingewiesen, dem eine ähnliche Collision zu Grunde liegt, wie sie Aeschylus in den Choephoren und Sophokles in der Elektra behandelt hat; aber Hamlet hat den Mord des Vaters nicht an der Mutter zu rächen, die an diesem Morde unschuldig ist, sondern nur an dem brudermörderischen Könige, er hat nicht, wie Orestes, in seiner sittlichen Rache selbst die Sittlichkeit zu verletzen, sondern die ganze Collision liegt allein in dem subjectiven Charakter Hamlets, „dessen edle Seele für diese Art energischer Thätigkeit nicht geschaffen ist und voll Ekel an der Welt und am Leben, zwischen Entschluß, Proben und Anstalten zur Ausführung umhergetrieben, durch das eigene Zaudern und die äußere Verwicklung der Umstände zu Grunde geht".[1]

Die subjective Größe und Tiefe des modernen Charakters ist darauf angelegt, seine Zwecke zur Allgemeinheit und umfassenden Weite des Inhalts auszudehnen. Das einzige Beispiel dieser Art ist Goethes Faust, „die absolut philosophische Tragödie, in welcher einerseits die Befriedigungslosigkeit in der Wissenschaft, andererseits die Lebendigkeit des Weltlebens und des irdischen Genusses überhaupt, die tragisch versuchte Vermittlung des subjectiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten in seinem Wesen und seiner Erscheinung eine Weite des Inhalts giebt, wie sie in ein und demselben Werke zu umfassen zuvor kein dramatischer Dichter gewagt hat".[2]

Wir sind am Ende der hegelschen Aesthetik und auf dem Uebergange zur Religionsphilosophie, in welcher die Aufgabe gelöst werden soll, die nach der eben gegebenen Erklärung eines der Grundthemata des goetheschen Faust ausmacht.

[1] Ebendas. S. 562—566. — [2] Ebendas. S. 564.

Dreiundvierzigstes Capitel.

Die Philosophie der Religion. A. Der Begriff der Religion.

I. Philosophie und Religion.

1. Das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Religion, zur Philosophie und zur positiven Religion.

In dem Verhältniß zwischen Philosophie und Religion sind die fraglichen Punkte enthalten, welche Hegel in der Einleitung seiner Vorlesungen über die Philosophie der Religion als Vorfragen behandelt hat. Wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Religion, zur Philosophie, zur positiven Religion? Die Religionsphilosophie will und soll nicht Religion machen, sondern die Religion, welche da ist, die vorhandene, bestimmte, positive Religion erkennen: mit dieser Fassung der Aufgabe tritt Hegel sogleich dem Zeitbewußtsein entgegen, welches grundsätzlich Religion und Erkennen, Glauben und Wissen einander entgegensetzt und in objectiver wie subjectiver Beziehung die von den Nothwendigkeiten der Erkenntniß völlig freie oder erkenntnißlose Religion behauptet und erhebt. Deshalb läßt Hegel es seine erste Angelegenheit sein, diesen Widerstand der „Zeitprincipien" gegen seine und alle Religionsphilosophie sich durch die Darlegung ihrer Nichtigkeit aus dem Weg zu räumen. Was nun weiter das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Philosophie betrifft, so bildet dieselbe innerhalb des Ganzen eine philosophische Wissenschaft, deren Nothwendigkeit uns aus der bisherigen methodischen Entwicklung des Systems hervorgegangen ist, weshalb der Anfang und die Stellung der Religionsphilosophie keiner Erörterung und Begründung mehr bedarf. Die positive Religion besteht in dem Glauben an die kirchlichen Lehrbegriffe oder Dogmen und an die Bibel. Die Dogmen sind dem Zeitbewußtsein so fremd und gleichgültig geworden, daß sie selbst von seiten der Theologie nicht als Wahrheiten, sondern nur als historische Facta genommen und angesehen worden; die Theologen in der Art, wie sie die Dogmen behandeln, gleichen den Comptoirdienern eines Handlungshauses, die über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen.[1]

---

[1] Hegel. Werke. Bd. XI. S. 1—53.

2. Die Bedeutung der Religionsphilosophie.

Das Object der Religion ist Gott, das Subject ist das menschliche, auf Gott gerichtete Bewußtsein, das Ziel oder die Tendenz ist die Vereinigung beider, das von Gott erfüllte und durchdrungene Bewußtsein, d. i. der Gottesdienst oder Cultus. Demnach sind die drei Momente, welche das Wesen der Religion ausmachen: Gott, das Gottesbewußtsein und der Gottesdienst (Cultus). Gott und das menschliche Bewußtsein oder das Ich stehen nicht neben einander, wie die Säulen des Herkules, sondern sie gehören zusammen und sind vereinigt: eben in diesem „Zusammengebundensein" besteht die Religion. Es giebt keine tiefere Vereinigung beider als die wahre Gotteserkenntniß: eben darin besteht die Religionsphilosophie. Gott offenbart sich und will erkannt sein, daher ist Gotteserkenntniß zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens, also wahrer Gottesdienst und Cultus: in diesem Sinne will Hegel die Religionsphilosophie gefaßt wissen und in seinem Werke bethätigt haben. Die Religionsphilosophie im hegelschen Sinne ist sowohl Philosophie als Religion: sie ist Religion, denn sie ist Cultus, der Gipfel des Cultus, sie ist es als Philosophie. Auch dem gewöhnlichen Bewußtsein ist es eine geläufige und unwidersprechliche Vorstellung, daß Gott der höchste Gedanke ist; der höchste Gedanke aber will gedacht und durch Denken erkannt sein, daher kann kein Irrwahn thörichter sein, als die Meinung, daß der Religion das Denken nachtheilig sei.

3. Kant und Hegel.

Da alle Erkenntniß den Charakter der Vermittlung und Begründung hat, so sind in der Gotteserkenntniß von wichtigem Ansehen auch die Beweise für das Dasein Gottes, welche Kant in seiner Vernunftkritik in Mißkredit gebracht, Hegel dagegen in seiner Religionsphilosophie wieder zu Ehren zu bringen eifrig gesucht hat, indem er in der Erhebung des denkenden Bewußtseins zu Gott diese Beweise als fortschreitende Stufen ansah und unter diesem Gesichtspunkte ihnen selbst eine religiöse Bedeutung zuschrieb. In diesem Sinne hat Hegel die Beweise für das Dasein Gottes nicht bloß in seiner Religionsphilosophie, wo es der Gegenstand mit sich brachte, eingehend beleuchtet, sondern eine besondere Vorlesung darüber gehalten, die als Anhang in dem zweiten Bande der Religionsphilosophie zu lesen steht.[1] Wir werden auf die Sache zurückkommen.

[1] Bd. XII. S. 357—553. **Sechszehn Vorlesungen aus dem Sommer 1829.**

Daß Kant das Erkenntnißvermögen erst habe prüfen, dann brauchen wollen, vergleicht Hegel mit dem „Gascogner", der erst schwimmen lernen und dann ins Wasser gehen wollte.[1]

II. Die Formen des religiösen Bewußtseins.

1. Gott und das Verhältniß zu Gott.

Es giebt nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist, weshalb der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Geist die menschliche Vernunft und der menschliche Geist nicht als etwas wesentlich Anderes gegenübergestellt werden kann, wenigstens nicht aus philosophischen Gründen. Und von solchen ist hier allein die Rede. Gott ist Alles in Allem, er ist das All und das Eine, außer welchem nichts ist. Versteht man nun unter dem All den Complex von allem Existirenden, nämlich alle Dinge in ihrer Einzelnheit, so wird aus dem Satz, daß Gott Alles in Allem sei, daß er das All-Eine, das Eine Absolute sei, die Vorstellung, daß Alles Gott sei. Diese Vorstellung heißt **Pantheismus**, und nun sagt man, daß alle speculative Philosophie ein solcher Pantheismus sei und sein müsse. Ein solcher Pantheismus aber ist eine confuse und absurde Vorstellung, welche zu bejahen nie einer Philosophie, nie einer Religion, nie einem Menschen überhaupt in den Sinn gekommen ist. Die Eleaten haben den einzelnen Dingen alles wahrhafte Sein abgesprochen und von dessen Gegentheil (Nichtsein) erklärt, daß es in Wahrheit nicht existire. Aus der Bejahung des All-Einen folgt keineswegs, daß Alles Eines und darum der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen aufgehoben sei, was man dem Pantheismus und Spinozismus zum Vorwurfe macht. Der Vorwurf ist grundfalsch. Spinoza hat die Nichtigkeit des Bösen erklärt, und dies ist die erhabenste Moral. Keine Philosophie der Welt ist Pantheismus in jenem vulgären und vernunftwidrigen Sinn, aber alle Philosophie ist **Einheitslehre**. „Die ganze Philosophie ist nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit, ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist." „Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist

---

(S. 357—535.) Dazu Ausführungen des teleologischen und ontologischen Beweises aus den Vorlesungen der Jahre 1827 und 1831. (S. 535—583.)

[1] Bd. XI. S. 53 u. 54. Ueber das Unzutreffende dieser Vergleichung s. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.) Bd. IV. Kant I. (4. Aufl.) Buch I. Cap. I. S. 12 u. 13.

immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt." [1]

Die absolute Einheit oder Gott als das All=Eine will so bestimmt sein, daß nicht bloß Gott ist, sondern auch die Religion, nämlich das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zu Gott, das Verhältniß von Geist zu Geist, welches aller Religion zu Grunde liegt: nicht bloß „Gott", sondern auch „das religiöse Verhältniß". [2]

Um die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes festzustellen, darf man sich nicht auf die problematische Thatsache berufen, daß alle Völker Religion haben, und daß die Wohlfahrt der Individuen, Staaten und Völker stets auf der Bewahrung der religiösen Gesinnungen und Sitten beruhen. Mit solchen Redensarten, wie „alle" und „stets", läßt sich nichts beweisen, da ihre Thatsächlichkeit fraglich ist und bleibt. Die Religion, d. i. der religiöse Standpunkt oder das religiöse Verhältniß muß aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehen, was nur möglich ist, wenn Gott nicht mit Spinoza als die absolute Substanz, nicht mit Schelling als die absolute Indifferenz, sondern mit Hegel als das absolute Subject gefaßt wird, welches sich in sich unterscheidet und entwickelt, darum in der Entwicklung der Welt, in Natur, Staat und Weltgeschichte erscheint und sich offenbart. „Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der religiöse Standpunkt, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichthum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseins ist." „Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, sub specie aeterni angeschaut." [3]

2. Die religiöse Gewißheit und Wahrheit. Gefühl, Anschauung, Vorstellung.

Das religiöse Verhältniß ist die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen oder subjectiven Bewußtsein; in dieser Beziehung besteht das Gottesbewußtsein oder der Gottesglaube. Kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein und Selbstgewißheit. Daß wir Gottes so gewiß sind, wie des eigenen Selbstes: darin besteht die religiöse Gewißheit.

---

[1] Ebendas. A. Von Gott. S. 88—98. — [2] Ebendas. B. Das religiöse Verhältniß. S. 98—206. — [3] Ebendas. S. 110 u. 111.

Daß Gott in Wirklichkeit so ist, wie wir seiner gewiß sind oder gewiß zu sein glauben: darin besteht die *religiöse Wahrheit*. Gewißheit ist noch lange nicht Wahrheit: jene ist subjectiv oder persönlich, diese ist objectiv oder gegenständlich. Es handelt sich um die religiöse Wahrheit oder um den objectiven Werth unseres Wissens von Gott.[1]

Wie die Wissenschaft vom subjectiven Geiste dargethan hat, sind die Vermögen und Stufen des theoretischen Geistes das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung und das Denken. Ebendieselben sind die Formen des religiösen Bewußtseins. Wie sich die *Anschauung* im Gebiete der Kunst, so verhält sich im Gebiete der Religion die *Vorstellung*.

Das *Gefühl* ist am wenigsten objectiv, vielmehr gar nicht, es ist durchaus subjectiv und individuell; aber es kann nichts in uns geistig lebendig werden, Gestalt gewinnen und zur Objectivität gelangen, was nicht im Gefühl enthalten war und bleibt. In diesem Sinne könnte man an das faustische Wort erinnern: „Wenn Ihr's nicht *fühlt*, Ihr werdet's nicht erjagen, wenn es nicht aus der Seele quillt" u. s. f. Um etwas geistig in Besitz zu nehmen, muß ich es zu dem Meinigen machen, ich muß es, wie Hegel sagt, „*vermeinigen*". Dies geschieht durch das Gefühl, nur durch dieses. Da aber das Gefühl in seiner Eigenheit aller Objectivität ermangelt, so ist es zum Beweisen vollkommen untauglich, und wer sich zu diesem Zweck auf sein Gefühl beruft, der ist, wie Hegel sagt und in ähnlichen Fällen sich auszudrücken liebt: „der ist stehen zu lassen". Das Gefühl als solches ist keineswegs ein Prüfstein des Wahren und Falschen, es kann alles Mögliche zu seinem Inhalt haben, das Erhabenste wie das Niedrigste, das Vortrefflichste wie das Schlechteste, weshalb der Gott, welcher bloß dem Gefühl inwohnt, nichts vor dem schlechtesten Inhalt voraus hat. „Aber nicht nur *kann* ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühle sein, er *soll* und *muß* es auch, wie man sonst sagte: man muß Gott im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl, dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig; wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als *fortdauernde, feste Weise meiner Existenz* ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im Allgemeinen bin,

[1] Ebendas. S. 112 u. 113.

mein Charakter. Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seins, feste Art meiner Handlungsweise."[1]

Was von der Bedeutung und dem Mangel des Gefühls überhaupt gilt, das gilt natürlich auch von dem religiösen Gefühl, das als solches zwar eine nothwendige Form des Glaubens und der religiösen Gewißheit ausmacht, aber keineswegs zum Prüfstein der religiösen Wahrheit dienen kann, denn es ist subjectiv und zufällig. Hier erhebt die hegelsche Religionsphilosophie, ohne den Namen zu nennen, ihre uns wohl bekannte Einsprache wider Schleiermachers Religionslehre. „Das Gefühl ist der Punkt des subjectiven zufälligen Seins. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und derselben Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu thun." „Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu thun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln u. s. f.[2]"

Indessen ist unter den polemischen Beweisgründen, welche Hegel wider Schleiermacher gern anwendet und wiederholt, einer, der mit seiner eigenen Lehre streitet. Zufolge dieser Lehre ist das Gefühl geistiger Natur, es ist die erste, unmittelbarste, am wenigsten entwickelte Form des theoretischen Geistes, aber es ist Geist, was das Thier nicht ist; weshalb Hegel nicht hätte sagen sollen, daß es das Gefühl mit dem Menschen gemein habe. Hieraus hat Hegel zwei unberechtigte Schlüsse gezogen. Wenn die Religion, wie Schleiermacher lehrt, im Gefühle der Abhängigkeit bestände, so müßte der Hund die beste Religion haben. Der Schluß ist falsch, denn der Hund hat das Gefühl der Abhängigkeit nicht, von welchem Schleiermacher redet. Da das Thier wohl Gefühl, aber keine Religion hat, so schließt Hegel, daß Gott nicht im Gefühl und die Religion in keiner Weise Sache des Gefühls, sondern nur der denkenden Vernunft sein kann, als durch welche der Mensch sich vom Thier unterscheidet. „Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Thier."[3] Der Schluß ist falsch. Wenn die Religion nichts mit dem Gefühl zu thun hätte, so könnte es auch

[1] Ebendas. S. 113—129. — [2] Ebendas. S. 129—134. — [3] Ebendas. S. 128.

kein religiöses Gefühl geben, was doch Hegel selbst nicht bloß gelten läßt, sondern als die erste und elementarste Form des religiösen Bewußtseins behauptet; er selbst bezeichnet „das Gefühl als den Ort, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist“.[1]

Der Gegenstand des religiösen Gefühls ist Gott. In Wahrheit aber hat das Gefühl nicht eigentlich einen Gegenstand, sondern nur einen Inhalt, der es erfüllt; dieser ist ihm nicht gegenständlich, sondern zuständlich, während es in dem Wesen des Geistes liegt, sich seines Inhaltes zu bemächtigen, denselben von sich zu unterscheiden, sich gegenständlich zu machen oder zu objectiviren. Darin besteht der Widerstreit zwischen Gefühl und Geist und, da jenes selbst geistiger Natur ist, der dem Gefühl immanente Widerspruch. Dieser Widerspruch will gelöst, das Göttliche will nicht bloß gefühlt, sondern als äußerer Gegenstand, d. h. als Object in Raum und Zeit betrachtet werden. Diese Betrachtung ist die Anschauung des Göttlichen, welche die Kunst hervorbringt, und die sich, wie wir in den vorhergehenden Abschnitten ausführlich entwickelt haben, in dem Kunstwerk und in dem System der Künste vollendet.

Vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer Objectivität hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält. „In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewußtsein auseinandergefallen.“ „Der Fortschritt, der nun nothwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als Einheit gesetzt wird.“ Dies geschieht durch die Vorstellung.[2]

Der Fortschritt des religiösen Bewußtseins vom Gefühl zur Anschauung besteht in der Gegenständlichkeit der letzteren; der Mangel des religiösen Bewußtseins in der Form der Anschauung besteht in dem Dualismus zwischen dem angeschauten Object und dem anschauenden Subject. Die Religion fordert die Einheit des religiösen Bewußtseins und seines Gegenstandes, also die Verinnerlichung des Objects, die Vergeistigung der Anschauung: die Verinnerlichung ist die Befreiung von der Sinnlichkeit und Bildlichkeit des Objects, die Vergeistigung ist die Befreiung von der Gegenwärtigkeit der Anschauung:

---

[1] Ebendas. S. 132. — [2] Ebendas. S. 134—137.

zu dieser Freiheit erhebt sich das religiöse Bewußtsein, indem es die Form der Vorstellung annimmt.

Die Vorstellung vermöge der Abstraction und Sprache vereinfacht und verallgemeinert die Objecte, sie unterscheidet zwischen Bild und der Bedeutung des Bildes und tritt dadurch dem religiösen Bewußtsein in der Form der Anschauung negativ und polemisch entgegen, denn dieses hält das Bild für das Wesentliche und von seiner Bedeutung Untrennbare. Indessen geht die Vorstellung aus der sinnlichen Anschauung hervor und bleibt deshalb noch immer unter ihrer Herrschaft, so daß auch sie die bildliche Ausdrucksweise noch festhält und als die eigentliche gelten läßt, wie wenn sie von dem „Zeugen Gottes", von dem „Sohne Gottes", von dem „Zorne Gottes" u. s. f. redet. Göttliche Handlungen, dargestellt in einer Folge zeitlicher Begebenheiten, sind auch bildlich und näher mythisch zu verstehen. Aber die Geschichte Jesu Christi als göttliche Geschichte soll in allen ihren Einzelnheiten buchstäblich wahr sein. Das göttliche Geschehen ist zeitlos oder ewig. Ewige Wahrheiten in der Form zeitlicher Begebenheiten sind bedeutungsvolle oder allegorische Mythen von der Art der platonischen Mythen.[1]

Es liegt in der Natur der Vorstellung, solche Bestimmungen, welche nothwendig zusammengehören und einen wesentlichen Zusammenhang bilden, auseinanderzunehmen, jede für sich, als ob sie selbständig wäre, hinzustellen und äußerlich durch ein „und" oder „auch" zu verknüpfen. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so, es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit." „Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen Zusammenhang zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der Zufälligkeit stehen." Der wesentliche, innere Zusammenhang verwandelt sich durch das Vorgestelltwerden in eine äußerliche, zufällige Verbindung. So verhält es sich z. B. mit der Vorstellung der Eigenschaften Gottes, des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in der Schöpfung, des Verhältnisses zwischen Gott und Weltgeschichte in der Vorsehung Gottes u. s. f. Der wesentliche Zusammenhang will begriffen sein, aber in der Form der äußerlichen Verbindung seiner Bestimmungen ist und bleibt derselbe unbegreiflich; daher kommt die Vorstellung in der Art und Weise, wie sie die Eigenschaften Gottes, die Schöpfung, die Vorsehung u. s. f. auf-

[1] Ebendas. S. 137—142.

faßt, immer wieder zurück auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und die Unerforschlichkeit seiner Rathschlüsse. Kurz gesagt: das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung ist voller Widersprüche; es bejaht und fordert die Vergeistigung der religiösen Anschauungen und bleibt doch in der Aeußerlichkeit derselben stecken und damit behaftet. Diese auf Schritt und Tritt widerspruchsvolle Vorstellungsart, in der unruhigen und schwankenden Mitte zwischen der äußerlichen Anschauung und dem begreifenden Denken, charakterisirt die Religion des gewöhnlichen Bewußtseins.

Ein Object aber bleibt von allen Schwankungen des religiösen Bewußtseins unberührt: das absolute oder, wie Hegel an dieser Stelle sagt, „das ungeheure Object", Gott selbst. In der vollen, ungetheilten Hingebung an dieses Object wird man der eigenen Nichtigkeit inne und entäußert sich aller Schwankungen und Reflexionen, welche das eigene Gemüth „verdünkeln". Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Diese Hingebung ist Glaube. „Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß man durch das Gefühl, durch die Empfindung, αἴσθησις, selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstand die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die particuläre Ueberzeugung enthält."[1]

Aus diesem Gesichtspunkte hat Hegel auch die pädagogische Frage nach der Lehrbarkeit der Religion dahin bejahen und beantworten wollen, daß der Religionsunterricht, was er allein vermöge, den Gottesglauben in der eben ausgesprochenen Bedeutung des Worts wecken und bekräftigen, dagegen die Einbildung auf den Werth der eigenen religiösen Klügeleien und Reflexionen vernichtigen solle. Der Religionsinhalt selbst ist gegeben; es handelt sich nur darum, daß er so, wie er gegeben ist, auch gewußt wird. Die absolute Autorität ist Gott, er ist auch der Grund des Glaubens als des Inhaltes der Religion, er hat den Menschen das Vorzustellende offenbart.

Darin besteht der positive Religionsunterricht, mit dem sich das weiter forschende Bewußtsein freilich nicht zufrieden stellen kann, den es aber empfangen und sich angeeignet haben muß, um mit Grund und Fug weiter zu fragen. Wem hat Gott sich geoffenbart und wie?

[1] Ebendas. S. 143—146.

Denn wir waren nicht dabei. Wer hat die göttlichen Offenbarungen bezeugt und auf welche Art? Damit beginnen die Fragen nach der Wahrheit des religiösen Inhalts, welche philosophisch beantwortet sein wollen. „Die Religion ist der wahrhafte Inhalt nur in der Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen."[1]

Es ist schon gezeigt worden, wie das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung oder das gewöhnliche religiöse Bewußtsein von Widersprüchen wimmelt. Der nächste Fortschritt in der Richtung des Wissens ist daher, daß diese Widersprüche erkannt und erleuchtet werden. In dieser „Dialektik der Vorstellung", die zum Theil schon in ihr selbst enthalten ist, liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung. Wie verträgt sich in der Welt Gutes und Böses, im Menschen Erbsünde und Schuld (Freiheit), im Wesen Gottes Einheit und Dreieinigkeit, im religiösen Bewußtsein Unmittelbarkeit und Vermittlung? Wir begegnen hier von neuem dem unmittelbaren Wissen von Gott oder der Gefühlsreligion, deren Mangel und Unhaltbarkeit schon dargethan ist. Da die Vorstellung die Momente des Begriffs nicht zusammenfaßt, sondern äußerlich verknüpft und jedes als etwas Selbständiges für sich hinstellt, als ob es unmittelbar gegeben wäre, so ist die Unmittelbarkeit „die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich". „Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares giebt es nur in diesem schlechten Verstande." Alle sogenannte Unmittelbarkeit ist vermittelt und das nunmehr vorhandene und gegebene Product einer vorangegangenen Entwicklung. Was man das unmittelbare Wissen von Gott, Thatsachen des Bewußtseins, religiöses Bewußtsein in der Form des Gefühls nennt, ist vermittelt, sei es durch Lehre und Unterricht oder durch göttliche Offenbarung.[2]

3. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Alles religiöse Wissen ist vermittelt und bedarf der Vermittlung, wie das Wissen überhaupt. Ein solches religiöses Wissen sind auch die Beweise vom Dasein Gottes, die durch die kantische Kritik für widerlegt und vollkommen beseitigt gelten. Hegel faßt diese Beweise nicht als Ausübungen der logischen Vernunftthätigkeit, sondern als

[1] Ebendas. S. 146—150. — [2] Ebendas. S. 150—161.

Entwicklungsformen des religiösen Wissens. Religion ist der Uebergang, näher die Erhebung des menschlichen Bewußtseins zu Gott, die Beweise vom Dasein Gottes beschreiben den Weg dieser Erhebung: eben darin besteht ihre religiöse Bedeutung.

Den ersten Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres endlichen und zufälligen Daseins mitten in einer Welt endlicher und zufälliger Dinge. Das religiöse Bedürfniß fordert die Erhebung zu einem unendlichen und nothwendigen Wesen, als der Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der kosmologische Beweis.

Den zweiten höheren Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres organischen Leibes mitten in einer unorganischen Welt, der inneren Zweckmäßigkeit dieses unseres Leibes und der zweckmäßigen Zusammenstimmung zwischen der organischen und unorganischen Welt. Das religiöse Bedürfniß fordert die Erhebung zu einem unendlichen und nothwendigen Wesen als der zweckthätigen und intelligenten Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der teleologische (physikotheologische) Beweis.

Den dritten und höchsten Ausgangspunkt bildet das Gottesbewußtsein oder der Begriff Gottes als des absolut vollkommenen Wesens, welches durch sich existirt, also das Sein, die Endlichkeit, die Realität in sich begreift. Das religiöse Bedürfniß fordert die Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und der Welt, des göttlichen Wissens von sich und unseres Wissens von Gott: diesen Weg beschreibt der ontologische Beweis, welchen Kant widerlegt und verspottet, Hegel dagegen als den tiefsinnigsten, der eigenen Lehre gemäßesten und wahrsten von jeher bejaht und hochgepriesen hat.

Ich darf bei den Lesern dieses meines Werkes die genaue Kenntniß der kantischen Kritik der Beweise vom Dasein Gottes voraussetzen. Kant hatte den ontologischen Beweis auch als die Grundlage aller übrigen Beweise gelten und an dem Beispiele der hundert Thaler scheitern lassen. Hundert Thaler in meinem Kopf sind nicht hundert Thaler in meiner Kasse. Der Begriff von hundert Thalern hat mit ihrer Realität oder Existenz gar nichts gemein: die Realität der Existenz gehört nicht zu den Merkmalen eines Begriffs, darum ist der ontologische Beweis falsch und unmöglich.[1]

---

[1] Vgl. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.) Bd. IV. Kant I. (4. Aufl.) Buch II. Cap. XIV. S. 545—555.

Denn wir waren nicht dabei. Wer hat die göttlichen Offenbarungen bezeugt und auf welche Art? Damit beginnen die Fragen nach der Wahrheit des religiösen Inhalts, welche philosophisch beantwortet sein wollen. „Die Religion ist der wahrhafte Inhalt nur in der Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen."[1]

Es ist schon gezeigt worden, wie das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung oder das gewöhnliche religiöse Bewußtsein von Widersprüchen wimmelt. Der nächste Fortschritt in der Richtung des Wissens ist daher, daß diese Widersprüche erkannt und erleuchtet werden. In dieser „Dialektik der Vorstellung", die zum Theil schon in ihr selbst enthalten ist, liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung. Wie verträgt sich in der Welt Gutes und Böses, im Menschen Erbsünde und Schuld (Freiheit), im Wesen Gottes Einheit und Dreieinigkeit, im religiösen Bewußtsein Unmittelbarkeit und Vermittlung? Wir begegnen hier von neuem dem unmittelbaren Wissen von Gott oder der Gefühlsreligion, deren Mangel und Unhaltbarkeit schon dargethan ist. Da die Vorstellung die Momente des Begriffs nicht zusammenfaßt, sondern äußerlich verknüpft und jedes als etwas Selbständiges für sich hinstellt, als ob es unmittelbar gegeben wäre, so ist die Unmittelbarkeit „die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich". „Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares giebt es nur in diesem schlechten Verstande." Alle sogenannte Unmittelbarkeit ist vermittelt und das nunmehr vorhandene und gegebene Product einer vorangegangenen Entwicklung. Was man das unmittelbare Wissen von Gott, Thatsachen des Bewußtseins, religiöses Bewußtsein in der Form des Gefühls nennt, ist vermittelt, sei es durch Lehre und Unterricht oder durch göttliche Offenbarung.[2]

3. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Alles religiöse Wissen ist vermittelt und bedarf der Vermittlung, wie das Wissen überhaupt. Ein solches religiöses Wissen sind auch die Beweise vom Dasein Gottes, die durch die kantische Kritik für widerlegt und vollkommen beseitigt gelten. Hegel faßt diese Beweise nicht als Ausübungen der logischen Vernunftthätigkeit, sondern als

[1] Ebendas. S. 146—150. — [2] Ebendas. S. 150—161.

Entwicklungsformen des religiösen Wissens. Religion ist der Uebergang, näher die Erhebung des menschlichen Bewußtseins zu Gott, die Beweise vom Dasein Gottes beschreiben den Weg dieser Erhebung: eben darin besteht ihre religiöse Bedeutung.

Den ersten Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres endlichen und zufälligen Daseins mitten in einer Welt endlicher und zufälliger Dinge. Das religiöse Bedürfniß fordert die Erhebung zu einem unendlichen und nothwendigen Wesen, als der Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der kosmologische Beweis.

Den zweiten höheren Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres organischen Leibes mitten in einer unorganischen Welt, der inneren Zweckmäßigkeit dieses unseres Leibes und der zweckmäßigen Zusammenstimmung zwischen der organischen und unorganischen Welt. Das religiöse Bedürfniß fordert die Erhebung zu einem unendlichen und nothwendigen Wesen als der zweckthätigen und intelligenten Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der teleologische (physikotheologische) Beweis.

Den dritten und höchsten Ausgangspunkt bildet das Gottesbewußtsein oder der Begriff Gottes als des absolut vollkommenen Wesens, welches durch sich existirt, also das Sein, die Endlichkeit, die Realität in sich begreift. Das religiöse Bedürfniß fordert die Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und der Welt, des göttlichen Wissens von sich und unseres Wissens von Gott: diesen Weg beschreibt der ontologische Beweis, welchen Kant widerlegt und verspottet, Hegel dagegen als den tiefsinnigsten, der eigenen Lehre gemäßesten und wahrsten von jeher bejaht und hochgepriesen hat.

Ich darf bei den Lesern dieses meines Werkes die genaue Kenntniß der kantischen Kritik der Beweise vom Dasein Gottes voraussetzen. Kant hatte den ontologischen Beweis auch als die Grundlage aller übrigen Beweise gelten und an dem Beispiele der hundert Thaler scheitern lassen. Hundert Thaler in meinem Kopf sind nicht hundert Thaler in meiner Kasse. Der Begriff von hundert Thalern hat mit ihrer Realität oder Existenz gar nichts gemein: die Realität der Existenz gehört nicht zu den Merkmalen eines Begriffs, darum ist der ontologische Beweis falsch und unmöglich.[1]

[1] Vgl. dieses Werk. (Jubil.-Ausg.) Bd. IV. Kant I. (4. Aufl.) Buch II. Cap. XIV. S. 545—555.

Hundert Thaler sind kein Begriff, sondern eine abstracte Vorstellung. Der Begriff ist die Subjectivität und als solche der sich selbst realisirende Zweck (wie der Wille bei Schopenhauer). Was man in Wahrheit Realität nennt, geht aus dem Begriffe hervor, nur aus ihm, ist im Begriff enthalten, nur in ihm, das Wort „Begriff" richtig verstanden. Das bloße Sein aber ist, wie die Logik gelehrt hat, das abstracteste und dürftigste aller Prädicate.[1]

Allerdings liegt in den Beweisen vom Dasein Gottes nach der gewöhnlichen Art, sie zu nehmen und darzustellen, etwas „Schiefes". Beweisen heißt ableiten und begründen. Man kann das Urwesen nicht ableiten, man kann den Urgrund nicht begründen; daher hat man nicht mit Unrecht gesagt, daß Gottes Dasein beweisen so viel heiße als dasselbe verneinen. Es ist daher unmöglich und absurd, Gottes Dasein von unseren Beweisen für das Dasein Gottes oder überhaupt von unserem Wissen von Gott abhängig zu machen. Vielmehr muß das umgekehrte Verhältniß gelten: unser Wissen von Gott ist abhängig von dem Dasein Gottes. Gott ist Geist, absoluter Geist; sein Dasein ist Wissen, Wissen von sich selbst, Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.

Lassen wir zwischen Gott oder dem Selbstbewußtsein des absoluten Geistes auf der einen Seite und unserem Wissen von Gott oder unserem religiösen Bewußtsein auf der anderen noch einen Dualismus bestehen, so ist alles religiöse Wissen und alle Religion umsonst und unmöglich. Religion ist nur möglich, wenn jene beiden Seiten nicht getrennt, sondern untrennbar eines oder identisch sind: Gottes Wissen von sich und unser Wissen von ihm oder das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes und die Religion. Beide sind eines. Eben darin besteht der wahre oder speculative Begriff der Religion. „Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der Wissende das Gewußte. Dies ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes."

---

[1] Hegel. XI. S. 162—175, S. 175—194, S. 258, 313, 319 flgd. Bd. XII. S. 32, 202, 210, 213, 216, 231, 246 u. a. O. S. oben S. 949 u. 950. Anmerkg.

Diese Einheit, welche das Wesen der Religion ausmacht, theoretisch und praktisch in den Menschen hervorzubringen: darin besteht der **Cultus**.[1]

III. Der Cultus.

1. Glaube und Andacht. Der theoretische Cultus.

„Im Cultus", sagt Hegel, „ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese concrete Einheit." Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem Glauben an Gott, wie er, getrennt von Gott selbst, den Inhalt des religiösen Bewußtseins ausmacht, und dem Glauben als Cultus: jener ist Glaube an Gott, dieser ist Glaube in Gott; jener steht Gott gegenüber als seinem Gegenstande und beharrt im Dualismus, dieser dagegen tilgt die Zweiheit, ist eines mit Gott, selbst göttliches Leben und deshalb zum Wesen Gottes gehörig. Das Ich als endliches Bewußtsein ist beschränkt. Der Glaube an Gott steht noch diesseits der Schranken, der Glaube als Cultus ist jenseits derselben, in ihm ist das Ich, das eigensüchtige Selbst, das Ich, „der dunkle Despot", wie ein persischer Dichter dasselbe genannt hat, erloschen. Was der Tod im natürlichen Leben ist, die Vernichtung des Individuums als des fürsichseienden Subjects, das ist der Glaube als Cultus im religiösen Leben: Versenkung und Aufgehen in Gott, der von Gott erfüllte, andachtsvolle Glaube, in welchem der Mensch von sich und seiner Endlichkeit loskommt. Um meinen Lesern recht deutlich zu machen, was Hegel unter dem Glauben als Cultus versteht, habe ich den Ausspruch des Dschelaleddin-Rumi, dessen Hegel an dieser Stelle nicht gedenkt, angeführt: „Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot, Du laß ihn sterben in der Nacht und athme frei im Morgenroth".[2] Ich möchte auch an Goethes „Selige Sehnsucht" im Westöstlichen Divan erinnern, die dasselbe besagt: „Und zuletzt des Lichts begierig, bist Du, Schmetterling, verbrannt. Und so lang' du das nicht hast, Dieses: Stirb und Werde! Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde."

Um seine Lehre vom Glauben als Cultus zu beglaubigen, daß nämlich unser Leben in Gott Gottes Leben in uns ist, nicht im bildlichen, sondern im genauesten Sinne des Worts, daß ohne diese Religion

[1] Ebendas. S. 196—200. — [2] Vgl. Hegel. Werke. Bd. VII. Abth. II. S. 462.

von unserer Seite Gott von der seinigen gar nicht Gott ist und sein kann, läßt Hegel den christlichen Mystiker und tiefsinnigen Dominikaner, den Meister Eckardt in einer seiner Predigten reden: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er ist in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Noth zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden, und die nur im Begriff erfaßt werden können." Hegel hätte auch eines der Worte des „cherubinischen Wandersmann" (Angelus Silesius, eines Convertiten), anführen können, welches dasselbe besagt: „Gott lebt nicht ohne mich. Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nicht, Er muß von Noth den Geist aufgeben".[1]

Das Mißverständniß, welches Eckardt andeutet, ist die pantheistische Auffassung. Wäre unter dem „Ich" und „mein" das Individuum in seiner unmittelbaren Einzelnheit zu verstehen, das Ich, wie es geht und steht, so wäre die pantheistische Auffassung im Recht. Da aber in dem Glauben als Cultus gerade „dieses Ich" und „dieses Mein" untergeht und erstirbt, so ist die pantheistische Auffassung im Irrthum.[2]

Das absolute Ziel der Religion, welches wir im Glauben als Cultus vor uns haben, führt von selbst auf die sehr wichtige Frage nach dem absoluten Grunde der Religion oder nach der Art und Weise ihrer Entstehung. Wir machen den Glauben nicht, sondern empfangen ihn auf geschichtlichem Wege, durch die natürlichste aller Autoritäten: durch den National- und Familiengeist, aus dem wir hervorgehen, und mit dem wir in eine bestimmte gegebene Religion hineingeboren werden; wir sind von dem in Sitten und Cultus ausgeprägten Glauben schon beherrscht, noch ehe das Ich erwacht und seine Freiheit und Selbständigkeit erkennt. Hegel hat diese Entstehungsart der Religion vortrefflich erkannt und geschildert. „So entwickelt sich nach und nach das Bewußtsein, und die Wenigen, die das wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere Familie dazu bestimmt sein, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Empfindungen und Vorstellungen hinein, und so ist eine geistige

[1] Ebendas. S. 212. — [2] Ebendas. S. 204—216.

Ansteckung im Volke verbreitet, und die Erziehung macht sich darin, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So gehen die Kinder geschmückt und geputzt zum Gottesdienst, machen die Functionen mit oder haben ein Geschäft dabei, in jedem Fall lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde des Volks, stellen sich in dieselben hinein und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie dieselbe Art sich zu kleiden und die Sitten des täglichen Lebens sich fortpflanzen. Das ist die natürliche Autorität, aber ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden, es kann diesen Geist nicht überfliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst."[1]

Die Kirche in unseren Tagen (ich meine die Zeit, in der ich schreibe) weiß sehr wohl, warum sie die Erziehung und die Schule verlangt. Weil sie auf diesem Wege jene natürliche Autorität gewinnt und ausübt, „deren Macht die größte ist im Geistigen". In dem Höhengange der menschlichen Geistesentwicklung erscheint und muß der Zeitpunkt erscheinen, in welchem das Ich seiner Freiheit und Selbständigkeit inne wird und nun die eigene Einsicht zur alleinigen Richtschnur seiner Gesinnungen und Handlungen macht: dann kommt es zum Bruch zwischen Denken und Glauben, wie es in Griechenland durch Sokrates geschehen ist.

2. Gnade und Opfer. Der praktische Cultus.

Der Cultus hat die Herrschaft der Religion zu seiner Voraussetzung und darum den Zweck, nicht etwa die Religion erst zu machen, da vielmehr seine ganze Thätigkeit nur innerhalb der Religion geschieht und geschehen kann, sondern dieselbe im menschlichen Leben zur Wirklichkeit zu bringen und hier die Gegenwart des Göttlichen, wie es von seiten der herrschenden Religion vorgestellt wird, herzustellen und zu bethätigen. Dies geschieht in einer Reihe religiöser Handlungen, weshalb der Cultus nach dieser Seite von praktischer Art ist. Die Thätigkeit des praktischen Cultus ist eine zweifache oder gedoppelte: Gott will im Menschen gegenwärtig und heimisch sein, er will in ihm wohnen und da sein; der Mensch will dagegen seine Besonderheit aufgeben und sich diesem Zwecke gemäß machen. Die Thätigkeit von seiten Gottes ist die Gnade, von seiten des Menschen das Opfer. „Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Cultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen."[2]

[1] Ebendas. S. 217 u. 218. — [2] Ebendas. S. 221—223.

Was der Mensch zu opfern hat oder welcher Art seine Cultushandlungen sein sollen, das ist durch die Art der Religion und Gottesidee genau bestimmt und regulirt. Wie sich im Entwicklungsgange des menschlichen Geistes die Formen und Stufen der Religion, so unterscheiden sich auch die Formen und Stufen des praktischen Cultus. Da nun von beiden im folgenden Abschnitt näher gehandelt werden soll, so wollen wir, um Wiederholungen zu sparen, hier nur in aller Kürze die Hauptunterschiede der Cultusformen hervorheben. Der Entwicklungsgang der Religionen schreitet von den Naturreligionen durch die Geistesreligionen zur Religion des absoluten Geistes fort, welche Hegel die absolute Religion nennt und mit der christlichen identificirt; demgemäß geht auch der Fortschritt der Cultusformen vom natürlichen Leben zum geistigen, er dringt von außen nach innen und vollendet sich in der tiefsten Innerlichkeit des Menschen, die er ergreift und zu einer Stätte Gottes macht. Der natürliche Mensch, geistig genommen, ist *nicht, wie er sein soll*, darum gilt er als von *Natur böse* und sündhaft: darum muß er sich innerlich läutern und reinigen, er muß die Sünde von sich abthun, sein Herz brechen, denn es ist voller Selbstsucht: dies geschieht durch *Reue und Buße*, durch die Umkehr des Innern, wodurch das Böse, welches geschehen ist, ungeschehen gemacht wird; es giebt keine höhere Gewalt des Geistes als diese, darum auch keine höhere Form des Cultus als Reue und Buße. Aller Cultus ist Gnade und Opfer. Das höchste aller Opfer ist das des eigenen und eigensüchtigen Herzens, die höchste Gnade ist die Rechtfertigung des Menschen durch Gott.[1]

Die niedrigste Cultusform, wie sich dieselbe in den heidnischen Naturreligionen, insbesondere in den orientalischen darstellt, besteht in dem natürlichen, äußeren, täglichen Leben, in der *religiösen Anordnung* seiner Verrichtungen, in der *ceremoniösen* Ausführung derselben, in der *Würde* und *Feierlichkeit*, womit sie geschieht, in der Anpreisung und Verehrung der göttlichen Naturmächte und endlich darin, daß der Mensch von den natürlichen Gütern, die er besitzt, von den Früchten, die er erndtet, von den Thieren, die er schlachtet, etwas den Göttern darbringt, d. h. *opfert*. Im Opfer culminirt auch hier auf seiner niedrigsten Stufe der Cultus. „Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subject

[1] Ebendas. S. 236—240.

giebt sich dadurch nur das Bewußtsein der aufgehobenen Trennung, und sein Thun ist insofern schlechthin freudiges Thun. Dies ist auch der Sinn der Geschenke im Orient überhaupt; so bringen die Unterthanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin Alles zugeschrieben, und es gehört ihm Alles."[1]

Der Grund des Besitzes ist die Arbeit, und deren Frucht sind die Werke. Die höhere Form des Cultus besteht nun darin, daß der Mensch nicht etwas von seinem äußeren Besitz, sondern seine Werke den Göttern opfert, daß er für sie arbeitet; die religiöse Arbeit ist wie die göttlichen Mächte selbst, fortbeständig oder „perennirend", sie beschäftigt nicht einzelne Menschen, sondern Generationen, das Hervorgebrachte hat den Charakter des Ungeheuren und Colossalen. Die religiöse Arbeit fällt in die Sphäre des Opfers, alle Opfer wollen die Gnade der Götter erwerben und erhalten. Nun aber kommen die Calamitäten, äußeres Unheil, Mißwachs, Pest, Kriegsunglück u. s. f. Solche Calamitäten erscheinen auf dem Standpunkt der Naturreligion als die Folgen einer Entzweiung zwischen Gott und Mensch, einer von seiten des Menschen verschuldeten, durch Cultusacte aufzuhebenden Trennung beider. Jetzt gewinnt der Cultus die Gestalt einer Sühnung, die durch allerhand ceremoniöse Handlungen, Sühnopfer, äußere Zeichen der Buße u. s. f. vollbracht wird.

Die Vorstellung einer zwischen Gott und Mensch zerreißbaren Einheit verendlicht und beschränkt die göttliche Naturmacht; daher muß eine höhere Einheit vorgestellt werden, welche über allem Dasein als die dunkle Nothwendigkeit schwebt, unerkannt, anerkannt: diese Nothwendigkeit ist das Schicksal, das alles Lebendige verzehrt und hinwegrafft; die Geister der Abgeschiedenen (Manen) zürnen dem Schicksal und wollen versöhnt und gerächt sein: dies geschieht durch den Cultus der Todtenfeier und Todtenopfer.[2]

Unabhängig von dem Schicksal des Todes, der alles lebendige und äußere Dasein trifft, ist die menschliche Freiheit und Innerlichkeit. Hier gewinnt der Cultus jene höchste, schon erleuchtete Form der inneren wahrhaften Reue und Buße.

Die Hauptformen des Cultus sind demnach: das nach religiösen Vorschriften geordnete Leben, die religiöse Arbeit, die Sühnung, die

[1] Ebendas. S. 223–230. — [2] Ebendas. S. 230–236.

Todtenfeier und die innere Reue und Buße. Diesen Formen entsprechen die Arten der Opfer: das Opfer der Früchte und Thiere, das Opfer der Arbeit und Werke, das Sühnopfer, das Todtenopfer und das Opfer des eigenen und eigensüchtigen Herzens. Dieses letzte ist von allen Opfern das höchste und wahrste, denn es gilt im eigentlichen Sinn ohne alle Bildlichkeit.

3. Das Verhältniß der Religion zum Staat.

Die Religion erstrebt im Cultus die Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung, d. i. die Sittlichkeit, die sich in der Welt als Staat realisirt, daher hängen Religion und Staat auf das genaueste zusammen und vereinigen sich im Begriff und Endzweck der Freiheit. „Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisirt. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze."

Die Religion will die Freiheit von der Welt, der Staat will die Freiheit in der Welt: beide Auffassungen der Freiheit können sich sehr wohl mit einander vertragen, aber sie können auch durch die Art und Weise ihrer Organisation in einen solchen Widerstreit gerathen, daß sie sich entzweien und einen schroffen Gegensatz bilden. Diese einander feindlichen Organisationen sind von seiten der Religion die mittelalterliche, hierarchisch verfaßte Kirche, von seiten des Staats der moderne Staat, die repräsentative oder constitutionelle Monarchie. Die Freiheit von der Welt besteht in der Heiligkeit, die Freiheit in der Welt besteht in der Sittlichkeit. Das Thema der Heiligkeit ist die Weltentsagung, die Flucht aus der Welt; das Thema der Sittlichkeit ist die Verwirklichung der großen und gemeinsamen Zwecke der Menschheit in der Welt: in Familie, Gesellschaft, Staat und Völkerleben.

Der Gegensatz zwischen Religion (Kirche) und Staat läuft hinaus auf den Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit fordert die Gründung der Ehe und Familie, die Heiligkeit fordert die Ehelosigkeit; die Sittlichkeit fordert die Arbeit und deren mannichfaltige Verzweigung im Dienste der Menschheit, die Frucht der Arbeit ist der Besitz und die auf die Arbeit gegründete bürgerliche Selbstständigkeit und Rechtschaffenheit, die Heiligkeit dagegen fordert die Besitzlosigkeit und die Armuth; die Sittlichkeit fordert die persönliche Freiheit und Selbständigkeit, die Heiligkeit dagegen

fordert die unbedingte Obedienz, die Willenlosigkeit des Menschen, „ja noch mehr, er soll selbstlos sein, auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich thun und sein Selbst wegwerfen". „Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip legt ihn dagegen zu Grunde." „Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Principien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inconsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Princip der weltlichen Freiheit festhalten, in der That aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert consequent in allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch." Es hilft nichts, sich diesen Gegensatz zu verhehlen, er ist da und brennt; es hilft nichts, zu thun, als ob er nicht da wäre. Die Anhänger des modernen Staats und die Weltleute überhaupt rücken sich denselben aus dem Gesicht und glauben mit Unrecht an die religiöse Indifferenz der Welt, die Kirche aber läßt den Gegensatz im Stillen fortbrennen, bis der Zeitpunkt kommt, wo sie ihn auf- und hervorlodern läßt. So lange die tolerante Weltstimmung herrscht, temporisirt die Kirche aus Klugheit. Hegel hatte noch die Julirevolution erlebt, diesen gewaltsamen Sieg des modernen Staats über seine kirchlichen Feinde, an deren Spitze der König stand, den man trotz seiner verfassungsmäßigen Unverantwortlichkeit vertrieben und entthront hatte.

Wir leben in einer anderen Zeit. Die katholische Religion, d. i. die ultramontane oder jesuitisch regierte Kirche hat in dem Syllabus Pius IX. vom 8. December 1864 ihren staatsfeindlichen Charakter in der unversöhnlichsten Form ausgesprochen und den modernen Staat von Grund aus verdammt. Die Unversöhnlichkeit dieses Gegensatzes hatte Hegel aus dem Fundamente erkannt und mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen, keiner schärfer und gründlicher als er. Er sagt am Schlusse seiner Philosophie der Geschichte: „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist, denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist." Er sagt in seiner Religionsphilosophie von dem Gegensatze zwischen der katholischen Religion und dem Staat:

„diese Collision ist noch sehr weit davon, gelöst zu sein". „An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet."[1]

Vierundvierzigstes Capitel.

Die Philosophie der Religion. B. Die bestimmte Religion.

I. Die Eintheilung.

1. Das Thema.

Der Begriff der Religion, wie im vorigen Abschnitt ausführlich gezeigt worden ist, enthält drei Momente: die Gottesidee, das Gottesbewußtsein, d. i. das religiöse Bewußtsein oder Verhältniß, und den Gottesdienst oder Cultus, welcher die beiden ersten Momente zusammenschließt oder vereinigt. In dieser Einheit, die wir auch als das Dasein Gottes im Menschen oder als die Menschwerdung Gottes bezeichnen können, besteht der Begriff der Religion, der aber nicht bloß im philosophischen Bewußtsein, sondern im Bewußtsein der Welt und der Menschheit gegenwärtig sein soll, d. h. der Begriff der Religion hat sich zu verwirklichen oder zu entwickeln, die religiöse Wahrheit will zum Bewußtsein über sich selbst, zur religiösen Gewißheit gelangen, was nur im Processe der Weltgeschichte geschehen kann und geschieht. Der Begriff der Religion realisirt sich in den bestimmten Religionen, die sich zum Begriff der Religion verhalten, wie die Arten zur Gattung, vielmehr, da sie einander nicht coordinirt sind, wie die Entwicklungsstufen zu der Anlage als dem lebensfähigen und lebensbedürftigen Keim. Was Hegel den Begriff der Religion nennt, ist nichts anderes als der dem menschlichen Geist inwohnende Wille zur religiösen Wahrheit, der religiöse Gestaltungstrieb; die religiöse Wahrheit ist eine,

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXVII. S. 809. Hegel. Bd. XI. S. 240—251. — Während ich diese Zeilen schreibe, tagt in Bonn eine Katholikenversammlung von vielen Tausenden. Das rhetorische Meisterstück ist „die flammende Rede" eines Dominikaners, der dem Protestantismus den Untergang verkündet; der Führer der katholischen Partei im deutschen Reichstage ist zugegen und hat die laut gepriesene Vision eines „neuen Peter von Amiens"; er hört schon den Ruf: „Gott will es! Gott will es!" Was will Gott? Er will den Kreuzzug nicht nach Jerusalem, sondern gegen die deutsche Reformation und das protestantische Deutschland, welches schweigend zuhört.

die aus dem Dunkel des Geistes, aus dem Unbewußtsein zum Bewußtsein und zur Klarheit sich emporarbeitet und emporringt: „der Gedanke der Menschwerdung geht durch alle Religionen hindurch“. „Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determinirt durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen.“ [1]

2. Der Entwicklungsgang.

Die Gottesidee entwickelt sich in vier Stadien, Hand in Hand mit dem menschlichen Freiheitsbewußtsein, dessen Fortschritt das Thema der Weltgeschichte ausmacht. In dem ersten Stadium erscheint die Gottesidee als die absolute Naturmacht oder Substanz, der gegenüber der Mensch sich als völlig unfrei und nichtig weiß. Im zweiten Stadium erscheint sie im Uebergange von der Substantialität zur geistigen Individualität; im dritten erscheint sie als geistige Individualität, im vierten ist sie der absolute Geist.

Demgemäß sind die Religionen des ersten Stadiums die der Substanz oder die Naturreligionen, die des zweiten Stadiums sind die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit, die Religionen des dritten Stadiums sind die Religionen der geistigen Individualität, die Religion des vierten und letzten Stadiums ist die des absoluten Geistes oder die absolute Religion.

Die Religionen des ersten Stadiums oder die Naturreligionen sind die drei orientalischen (ostasiatischen): die chinesische, die indische und die buddhistische. Hegel nennt die erste die Religion des Maaßes, die zweite die Religion der Phantasie, die dritte die des Insichseins.

Die Religionen des Ueberganges sind die persische, die syrische und die ägyptische. Hegel nennt die erste die Religion des Guten oder des Lichts, die zweite die des Schmerzes, die dritte die des Räthsels.

Die Religionen der geistigen Individualität sind die jüdische, die griechische und die römische. Hegel nennt die erste die Religion der Erhabenheit, die zweite die Religion der Schönheit, die dritte die Religion der Zweckmäßigkeit.

Die absolute Religion ist die christliche.

[1] Hegel. XI. S. 251 u. 252, S. 253—256. Vgl. S. 77 u. 78.

II. Die unmittelbare oder natürliche Religion.

1. Unfreiheit und Freiheit.

Eine Religion ist noch nicht genannt, obwohl etwas von ihr in allen den genannten Religionen enthalten ist, sich durch dieselben hindurchzieht, in ihnen fortwirkt, selbst in der höchsten: es ist in der Stufenleiter der Religionen die erste, darum die unvollkommenste und niedrigste, die Religion im Zustande der menschlichen Rohheit, Begierde und Wildheit. Hegel nennt sie die unmittelbare oder natürliche Religion, nicht etwa im Sinne der Aufklärung, welche unter diesem Namen die erste und beste aller Religionen in Ansehung ihres geschichtlichen Werthes, die werthvollste, weil verständigste und einfachste Religion verstanden wissen wollte: ihre Gottesidee ist das Abstractum des höchsten Wesens und ihre Religionslehre der Deismus.

Das religiöse Bewußtsein schreitet fort mit dem menschlichen Freiheitsbewußtsein, die menschliche Freiheit aber besteht in dem Proceß der Befreiung und beginnt daher mit dem Zustande der äußersten Unfreiheit, welcher Zustand ist, aber nicht sein soll, daher aufzugeben oder zu verlassen ist. Der Mensch muß aus dem Zustande der Unfreiheit in den der Freiheit eintreten, worin er den Unterschied des Guten und Bösen erkennt, dieser Schritt ist nothwendig und unvermeidlich, daher erscheint sich der Mensch im Rückblick auf seinen Natur- oder Urzustand als zum Bösen getrieben, d. h. als böse von Natur. Dieser Schritt ist eine Epoche des menschlichen Bewußtseins, ein nothwendiger Fortschritt, wie es die biblische Geschichte vom Sündenfall vorstellt, diese „ewige Geschichte der menschlichen Freiheit in mythischer Form". Die Schlange verführt die Menschen zur bösen That, aus welcher das Wissen des Guten und Bösen hervorgeht. „Ihr werdet sein wie Gott, wissend das Gute und Böse." Die Schlange hat nicht gelogen, denn Gott selbst sagt nach dem Sündenfall: „Siehe, Adam ist worden wie unser einer". Der paradiesische Zustand, welcher, bei Licht besehen, der Zustand nicht der Unschuld, sondern der Rohheit ist, muß verlassen werden; es ist thöricht, das Paradies für einen Zustand moralischer und intellectueller Vollkommenheit anzusehen, noch thörichter, diese Imagination für historisch zu halten. Das Ideal der Religion liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft, es wird nicht erträumt, sondern entwickelt und nur dadurch verwirklicht; jede

[1] Ebendas. S. 258—262.

Erhöhung des religiösen Bewußtseins will erkämpft und errungen, darum auch erlitten und, bildlich zu reden, gekreuzigt werden, um aufzublühen und ihren Duft in der Welt zu verbreiten. Rose und Kreuz gehören zusammen. Dies gilt auch von der Gegenwart. Darum sagt Hegel: „Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen". Er hatte in der Vorrede zur Rechtsphilosophie gesagt: „die Vernunft ist die Rose im Kreuze der Gegenwart". Dieses dunkle Wort findet hier in der Religionsphilosophie seine Parallelstelle, die es vollkommen erleuchtet.[1]

2. Die Religion der Zauberei.

Alle Religion ist geistiger Art, denn die Thiere haben keine Religion. Die unmittelbare Existenz oder Erscheinung des Geistes ist der Mensch, und zwar dieser einzelne, gegenwärtige, empirische Mensch. Wenn einem solchen eine unmittelbare Gewalt über die Natur zugeschrieben wird, kraft deren er durch seinen bloßen natürlichen Willen, d. h. seine Begierde die dem menschlichen Leben bedrohlichen und gefährlichen Erscheinungen, wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Stürme u. s. f. sowohl hervorrufen als verschwinden machen kann, so besteht darin die Zauberei und zwar die unmittelbare oder directe Zauberei. Eine solche Art der Zauberei findet sich bei den Eskimos (die Angekoks), bei mongolischen Völkern (die Schamanen), vor allen bei den Negern in Afrika.

Nun will die Zauberei gegenständlich sein oder sich objectiviren, was dadurch geschieht, daß sie einmal nicht bloß durch das Subject des Zauberers, sondern durch Objecte oder Zaubermittel wirkt, und daß dann die Zauberer als die gewaltigen, mit Zauberkräften ausgerüsteten Personen den andern gegenübertreten. So entsteht die indirecte Zauberei, der Glaube an die Zauberer oder die Religion der Zauberei, welche nach Hegel den Charakter der unmittelbaren oder natürlichen Religion ausmacht. „Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahre Stufe."[2]

3. Der Fetischismus.

Das Erste und Hauptsächlichste ist der Wille des Subjects, das zweite ist die Natur des Mittels, und das dritte, daß der

[1] Ebendas. S. 262—279 (S. 271, 277). Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. XI. S. 144. — [2] Hegel. XI. S. 276, S. 279—293.

Zusammenhang zwischen dem Mittel und dem Erfolge nicht erkannt wird. In diesen drei Momenten besteht das Princip der Zauberei. „Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu sein." Damit erschließt sich die unendliche Menge der Zaubermittel und „das ungeheure Thor des Aberglaubens". Daß die indirecte Zauberei zwischen den Willen des Subjects und seinen Zweck die Dinge das Zaubermittel einschiebt, vergleicht Hegel mit jener äußeren Zweckmäßigkeit und Dienstbarkeit der Mittel, welche er in seiner Logik die List der Vernunft genannt hatte.[1]

Durch die Zauberkraft, die ihm zugeschrieben wird, steigert sich das Zaubermittel zu einem Object von religiöser Bedeutung, es wird zum Götzen oder Idol gemacht, was die Portugiesen mit dem Worte Fetisch bezeichnet haben. So entsteht aus der Religion der Zauberei der Fetischismus, die niedrigste Stufe des Götzendienstes, die bei den Negern in Afrika einheimisch ist; und da der Wille des Subjects (des Zauberers) in der rohen und zuchtlosen Willkür besteht, so kann jedes beliebige Ding zum Fetisch gemacht und, wenn es den Dienst nicht thut, sogleich weggeworfen werden. Eine besondere Art des Fetisch sind die lebendigen Dinge, namentlich die Thiere, die für nützlich gelten, wie z. B. die Schlangen: so entwickelt sich aus dem Fetischismus der Thierdienst (Schlangencultus). Oder es sind die Geister der Verstorbenen, die zum Fetisch gemacht und durch Beschwörung zu irgend welcher Dienstbarkeit gezwungen werden: so entsteht aus dem Fetischismus der Todtendienst und als Familien-Todtendienst der Ahnencultus. Auch die Reste der Leichen, wie die Knochen, können zum Fetisch gemacht werden und als Zaubermittel dienen: so keimt schon im Fetischismus der Reliquiencultus. Endlich kann es nicht ausbleiben, daß mit der Erhöhung und typischen Befestigung der Fetischobjecte auch die Stellung der Zauberer und ihr Verhältniß zu den Idolen erhöht und befestigt wird: die Zauberer erscheinen nun dem Range nach als die Ersten ihres Volks, als die Fürsten, Regenten, Priester, denn Priesterthum und Fürstenthum fallen hier jedenfalls zusammen. So keimt schon im Fetischismus das Priesterthum und die Priesterherrschaft. „Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie, bis sie gehorchen, wenn sie nicht glauben wollen, nicht dazu aufgelegt sind."

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XXI. S. 551.

Schon im Fetischismus ist, wie man sieht, in der niedrigsten und rohesten Form vieles von dem enthalten, was auf den höheren Stufen der Religion in höheren, historisch entwickelten Formen wiederkehrt. Schon im Fetischismus keimt die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die Menschwerdung Gottes. „Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen und das menschliche Selbstbewußtsein wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört nothwendig zu den ältesten Bestimmungen. In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er= und verklärt es.[1]

III. Die Religionen der Substanz oder der Natur.

1. Die chinesische Religion oder die Religion des Maaßes.

Der nothwendige Fortschritt, der über die Religion der Zauberei oder den Fetischismus hinaus= und aufwärts führt, besteht zunächst darin, daß die in den natürlichen Dingen wirksamen Mächte centralisirt, als die eine, alles umfassende, absolute oder göttliche Macht vorgestellt werden, im Gegensatze zu welcher der Mensch, das Subject in seiner unmittelbaren Einzelnheit sich als ein ganz nichtiges und ohnmächtiges Wesen erkennt. Dieser Gegensatz begründet in dem religiösen Bewußtsein einen Zwiespalt oder eine „Entzweiung", die wieder aufgehoben und versöhnt sein will, die wahre Versöhnung aber erst in der absoluten (christlichen) Religion erreicht. Hier unterscheiden sich die Religionen der Entzweiung, die eine Reihe von Stufen zu durchlaufen haben, und die Religion der Versöhnung.

Die absolute Macht der Dinge ist, logisch genommen, die Substanz im Unterschiede von und im Gegensatze zu dem Begriffe des Subjects und der Subjectivität; sie ist in ihrer realen Bedeutung die Natur im Unterschiede von und im Gegensatze zu dem Wesen des Geistes. Hier unterscheiden sich die Religionen der Substanz oder der Natur und die Religionen des Geistes. Wird Gott gleichgesetzt der Macht der Dinge, dem Sein in allem Dasein, dem wahrhaft beständigen Wesen, während alles Einzelne entsteht und vergeht, kurzgesagt, wird Gott gleichgesetzt der Substanz, so besteht darin der Pantheismus, er besteht nur darin. Die Religionen der Substanz oder die Naturreligionen sind daher pantheistisch und im genauen Sinne des Worts nur sie.[2]

[1] Hegel. XI. S. 308 (S. 303). — [2] Ebendas. S. 308—323.

Die erste Stufe der Naturreligion gründet sich auf die sinnliche Vorstellung des Alls: das allesumfassende Wesen ist der Himmel, dessen Mitte die irdische Welt ausmacht, die Mitte der irdischen Welt ist das Reich der Mitte, das chinesische Reich, der Staat des Himmels und dessen Religion die chinesische Staatsreligion; das Reich der Mitte hat auch wieder seine Mitte oder vielmehr seinen Mittelpunkt: das ist der Sohn des Himmels oder der Kaiser. „Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, sind wir zwar herausgetreten; dennoch zieht sich auch die Bestimmung der Zauberei noch in diese Sphäre herein, insofern in der Wirklichkeit der einzelne Mensch, der Wille und das empirische Bewußtsein desselben das Höchste ist. Der Standpunkt der Zauberei hat sich hier sogar zu einer organisirten Monarchie, deren Anschauung etwas Großartiges und Majestätisches hat, ausgebreitet." „Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbstständiges Reich bildet, sondern alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewußtsein, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt." Der Kaiser ist der Regent, nicht der Himmel; nicht der Himmel regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Himmel.[1]

Alles in diesem Reiche ist abgemessen und abgezirkelt, alles hat seinen Umfang und seine Mitte, alles ist gesetzlich geordnet. Diese durchgängige Regelung aller Dinge nennt Hegel Maaßbestimmungen oder Maaße, indem er das Wort hier in einer weiteren Bedeutung als in seiner Logik faßt; daher sagt er: „die chinesische Religion oder die Religion des Maaßes". Welches diese festen Bestimmungen sind, wie aus dem Eins die Zwei, aus beiden die Dreizahl, die Vierzahl und deren Mitte, das Universum und dessen Mitte, die vier Weltgegenden und deren Mitte, die fünf Elemente, die fünf Grundfarben, die fünf Grundtöne, die fünf moralischen Grundregeln u. s. f. hervorgehen: dies alles lehrt die Vernunft (Tao). Die ausführliche Angabe und Entwicklung dieser Maaße macht den Inbegriff der ganzen Philosophie und Wissenschaft der Chinesen.

Die Bethätigung des Maaßes, die Aufrechthaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu als dem Sohne des Himmels, welcher das

[1] Ebendas. S. 326—328. Vgl. über China die Philosophie der Geschichte. S. oben Buch II. Cap. XXXIV. S. 748—751.

Ganze, die Totalität der Maaße ist. Er ist der Mittelpunkt von Allem, er beherrscht das Reich der lebendigen Geister wie das der abgeschiedenen, das Reich der Menschen wie das der Genien; er ist der Hauptzauberer, alle Ordnungen gehen von ihm aus, alle Unordnungen und Mißverhältnisse sind durch ihn verschuldet; denn er hat die Beamten zu beherrschen und zu überwachen.[1]

Das ganze Reich in seiner Anordnung ist Cultus. „Von der Pflichterfüllung hängt die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reducirt sich der ganze Gottesdienst für die Unterthanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). Diese Maaßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistentheils von Confucius her." Sein Zeitgenosse war Lao-tse, der die Lehre vom Tao ausgestaltet hat. Ein Zeitgenosse beider war Pythagoras.

2. Die indische Religion oder die Religion der Phantasie.

Hieraus erhellt sogleich der Widerspruch in der chinesischen Religion, daß die Einheit der Substanz als der absoluten Naturmacht vorgestellt wird in der Person eines einzelnen Menschen, während sie gefaßt sein will als das All-Eine, als das Princip und die Quelle alles Daseins, welche Einheit nur durch das reine Denken vorgestellt werden kann und selbst im reinen Denken besteht. Der Pantheismus der Substanz ist nicht monarchisch, sondern monistisch. Dieser monistische Pantheismus tritt uns entgegen in der indischen Religion und zwar im Brahmanismus.

Das Erste ist das Eine, die eine Substanz, das eine sich selbst gleiche Wesen, aus dem alles hervorgeht, Götter, Welt, Menschen u. s. f. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine: Brahm, das Princip nicht

[1] Hegel. XI. S. 308—337.

In unseren Tagen, wo die mächtigsten Völker dreier Erdtheile sich verbündet haben, um für die unerhörten Verbrechen gegen das Natur- und Völkerrecht einen Executionskrieg gegen die Chinesen, das älteste und zahlreichste Volk der Erde, zu führen, ist ein Edict erschienen, in welchem der Kaiser von China, ein an Jahren und Charakter völlig unreifes wie an allem, was geschehen ist, völlig schuldloses Wesen, sich die alleinige Schuld an allen vorhandenen Uebeln zuschreibt und sein Volk mit der Nachricht erfreut, daß die usurpatorische Kaiserin, welche die alleinige Uebelthäterin und ein grausames Weib ist, sich im besten Wohlsein befinde.

des Bewegens, der Thätigkeit, des Hervorbringens, sondern das, woraus alles hervorgeht und emanirt; daher ist der indische Pantheismus nicht eigentlich Schöpfungslehre, sondern Emanationslehre. In den verschiedenen Kosmogonien, Darstellungen der Schöpfung der Welt tritt dies auch hervor. „Es war weder Sein noch Nichts, weder Oben noch Unten, weder Tod noch Unsterblichkeit, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existirte nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Contemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb und dies war der ursprüngliche Samen aller Dinge."

Der indische höchste Gott ist vielmehr das Eine, als der Eine: er ist Brahm als Neutrum, als das All-Eine. Aus diesem Alleinen geht eine dreifache Emanation hervor, welche durch die indische Phantasie zu Göttergestalten personificirt wird, die schaffende, erhaltende und zerstörende Kraft: Brahma (der Brahma im Unterschiede von dem Brahm), Wischnu oder Mahadeva und Siwa. Dies sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, symbolisch und unschön. Diese dreifache oder dreigestaltete Gottheit ist die indische Tri-Murti, welche Hegel mit der christlichen Dreieinigkeit vergleicht, um sie auf das nachdrücklichste davon zu unterscheiden. Das Erste, Brahma, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit; das Zweite, Wischnu (Mahadeva) ist die Manifestation, das Leben in menschlicher Gestalt, der Gott der Incarnation; „das Dritte müßte die Rückkehr zum Ersten sein, damit die Einheit gesetzt würde; aber gerade dies ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens. So ist die Grundbestimmung Sivas einerseits die ungeheure Lebenskraft, andererseits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist der Lingam (φάλλος), dieses Zeichen, welches die meisten Tempel haben. „Das Dritte, statt das Versöhnende zu sein, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Die Entwicklung geht also nur aus in ein wildes Herumwerfen in dem Außersichsein. Dieser Unterschied ist wesentlich, er ist auf den ganzen Standpunkt gegründet, nämlich auf den Standpunkt der Naturreligion."[1]

---

[1] Hegel. XI. S. 338—361.

Alle Dinge sind Erscheinungen des Alleinen, ohne eigenen inneren Bestand und Zusammenhang, ohne die Realität und Prosa der Wirklichkeit; die Grundanschauung der indischen Religion ist sowohl pantheistisch als idealistisch; alles wird anthropomorphisirt und als Incarnation vergöttert, womit die mythologische Dichtung Hand in Hand geht und sich ins Grenzenlose erstreckt; alle Erscheinungen werden Producte der Einbildungskraft: darum hat Hegel die indische Religion als die Religion der Phantasie bezeichnet.

Das höchste Thema und Ziel des indischen Cultus ist die Einheit des Menschen mit dem Alleinen, dem Göttlichen, dem Brahm: das Brahmsein und Brahmwerden. Man wird Brahm in vorübergehender Weise, wenn man sich leiblich und geistig zusammenfaltet, in sich einkehrt und sich in die tiefste Stille der Abstraction versenkt bis zur Verdumpfung des Selbstbewußtseins; man wird Brahm in dauernder Weise auf dem Wege langwieriger, ascetischer, sinnloser, auf die Abtödtung alles eigenen Lebens gerichteten Anstrengungen und Qualen (Yoga); man ist Brahm durch die Geburt, d. h. kraft der Kaste, als geborener Heiliger, als zweimal Geborener, d. h. als Brahmane, der allen andern Menschen in unverletzlicher Heiligkeit gegenübersteht, jede Antastung ist das todeswürdigste Verbrechen.[1]

Verehren lassen sich nur die incarnirten Gottheiten, die mythologischen, deren es viele, verschiedene, auch einander feindliche giebt: daher zerfällt der indische Göttercult in Secten. Dagegen die absolute Gottheit, das Alleine oder das höchste Wesen kann man nicht verehren, sondern nur sein oder werden: daher läßt sich auf dem Standpunkt der indischen Religion sagen, daß die Gegenstände des Cultus als der Gottesverehrung nur die Götter, d. h. die Götzen oder Idole sind, aber kein höchstes Wesen.

Auch ist der Charakter der indischen Askese mit allen ihren langwierigen Qualen und Martern keineswegs die Abbüßung, sondern die Abtödtung. Abgebüßt werden Verbrechen und Sünden, welche Gewissensqualen zur Folge haben und gesühnt sein wollen; um solche Voraussetzungen aber handelt es sich bei den indischen Büßern gar nicht: ihr Zweck ist die Abtödtung, die nichts anderes vor Augen hat als die Werthlosigkeit und Nichtigkeit des Daseins. „Das Leben erhält bloß Werth durch die Negation seiner selbst. Alles Concrete

[1] Ebendas. S. 366—378 (S. 369).

ist nur negativ gegen die Abstraction, die hier das Herrschende ist. Daraus folgt diese Seite des indischen Cultus, daß Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode des Mannes. Diese Opfer haben einen höheren Werth, wenn sie ausdrücklich mit Rücksicht auf Brahm oder irgend einen Gott geschehen, denn dieser ist auch Brahm."[1]

3. Der Buddhaismus (Lamaismus) oder die Religion des Insichseins.

Der Fortschritt vom Brahmanismus zum Buddhaismus, der in seiner Ausbreitung die meisten Anhänger in der Welt zählt, ist so einleuchtend wie einfach. Was die indische Religion und deren Cultus als Ziel erstrebt, das ist im Buddhaismus der Ausgangspunkt und die Grundlage: nämlich das personificirte menschgewordene Insichsein, weshalb Hegel gerade diesen Namen zur Kennzeichnung dieser Religion gewählt hat. Die Einheit mit dem Alleinen, das Brahmsein in der Tiefe und Stille der Abstraction, ist in Ansehung aller Besonderung und Bestimmtheit des Lebens das Nichts. Das Nichtsein ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andere Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts geht alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von allem. „Gott, obzwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt, ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama."

Auf den Charakter der Völker, die ihr angehören, hat diese Religion besonders insofern gewirkt, als sie die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtsein zur durchgehenden Forderung macht. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht. Insofern die Stille des Insichseins das Vernichtetsein alles Besonderen, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist. Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele

[1] Ebendas. S. 366—383. Vgl. oben Philos. d. Geschichte. Buch II. Cap. XXXIV. S. 751—755.

besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, so ist keine Abstufung, kein Wechsel mehr und hat der Mensch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da ist er identisch mit Gott. Dieses ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. Wenn der Mensch in seinem Sinn sich auf diese negative Weise verhält, sich nur wehrt nicht gegen das Aeußerliche, sondern gegen sich selbst und sich mit dem Nichts vereint, sich alles Bewußtseins, aller Leidenschaft entschlägt, dann ist er in den Zustand erhoben, der bei den Buddhisten Nirvana heißt: er ist anzusehen als Gott selbst, er ist Buddha geworden.[1]

IV. Die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit.

1. Die persische Religion. Die Religion des Guten oder des Lichts.

Was die indische und buddhistische Religion bezwecken, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wird nunmehr der offene Gegenstand der Religion. Darin besteht der einleuchtende Fortschritt. Was das Thema des indischen Cultus ist, nicht des mythologischen, sondern des metaphysischen, das Brahmsein und das Brahmwerden, das wird jetzt das Thema des göttlichen Wesens selber. Dieses ist noch Natur- und Weltmacht, aber es ist zugleich zweckthätig; es hat noch den Charakter der Einheit und Substantialität, aber zugleich den der Zweckthätigkeit und Subjectivität; es ist sowohl Weltmacht als auch Weltzweck, sowohl wirkend als wollend, sowohl Substanz als Subject: es ist als Weltzweck das Gute, es ist als Weltmacht das Licht, das erfreuliche, erquickende, alles offenbarende Licht, die wohlthätige Bedingung alles Lebens und aller Entwickelung, es ist das Licht, nicht etwa als das Sinnbild oder Symbol des Guten, sondern als dieses selbst. Darum sagt Hegel die „Religion des Guten oder des Lichts". Jede Zweckthätigkeit hat mit Hemmungen und Gegensätzen zu schaffen. Dem Guten ist das Böse entgegengesetzt und die Uebel der Welt, dem Lichte die Finsterniß. Daher gestaltet sich die Religion des Guten oder des Lichts nothwendig dualistisch. Die göttliche wohlthätige Macht muß mit der feindlichen kämpfen, der Sieg des Guten ist nicht, sondern soll sein.

Die historische Ausführung dieses Themas ist die altpersische Religion (Parsismus), von Zoroaster gegründet, im Zendavesta enthalten.

[1] Hegel. XI. S. 384—401. (S. 396—398.) Vgl. Philos. d. Gesch. S. oben Buch II. Cap. XXXIV. S. 754—755.

Es ist das Gute, das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampfe mit dem Bösen: der Kampf des Ormuzd gegen Ahriman. Ormuzd ist das Licht, und sein Reich ist das Lichtreich überhaupt, die ganze Welt ist Ormuzd, in allen ihren Stufen und Arten, und in diesem Lichtreiche ist alles gut. Dem Lichte gehört alles an, alles Lebendige, alles Wesen, alle Geistigkeit, die That, das Wachsthum der endlichen Dinge, alles ist Licht, ist Ormuzd. Seine Gefährten sind die Lichter, die Sterne, als Genien personificirt, die sieben Amschadspan, die ihn umgeben, wie die sieben Großen des Reichs den König von Persien. Auch der persische Staat ist, gleich dem Lichtreiche der Welt, ein Reich der Gerechtigkeit und des Guten, der König ist der Stellvertreter des Ormuzd, die sieben Großen sind die Stellvertreter der Amschadspan. Einer dieser Sternengeister ist Mithras (μεσίτης), den schon Herodot hervorhebt, und dessen bildlicher Cultus in der späteren, für die Idee der Versöhnung empfänglichen Römerzeit eine weite Verbreitung gefunden hat.

Das ganze Leben der Parsen soll dem Ormuzd gewidmet sein: darin besteht sein Cultus. „Ueberall soll der Parse das Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, Kanäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken u. s. f.“[1]

2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes.

Der Dualismus, diese erste Stufe der Naturreligion auf ihrem Uebergange zur Religion des Geistes, will überwunden sein, denn die göttliche Welt- und Naturmacht hat und fordert den Charakter der Einheit, daher muß die Gottheit so aufgefaßt werden, daß sie ihre Negation oder ihren Gegensatz nicht außer sich hat, wie Ormuzd den Ahriman, sondern in sich, daß sie selbst Tod und Vernichtung erlebt, erleidet und überwindet. Gott muß sterben und wieder aufleben; der Cultus des gestorbenen Gottes ist der des Schmerzes. Dieses Thema ist ausgeführt worden in der phönicischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt, und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor. Es ist nicht

[1] Hegel. XI. S. 401—418. Bd. XIII. (Gesch. d. Philos.) S. 100. S. 135. Zu vergl. Philos. d. Gesch. S. oben Buch II. Cap. XXXIV. S. 756 flgd.

der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört und sich an einem Individuum vollzieht. Die persönliche Gestalt, in welcher dieser Proceß als ein Gegenstand der religiösen Anschauung und des Cultus erscheint, ist der Adonis (der biblische Thamnus). Im Frühjahr wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht; der dritte Tag war das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das ganze Fest hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling erwacht. Einerseits ist dies ein Naturverlauf, andererseits aber ist es symbolisch zu nehmen als ein Moment des Gottes, das Absolute überhaupt bezeichnend.[1]

3. Die ägyptische Religion. Die Religion des Räthsels.

Die Selbstverbrennung des Phönix wie der Tod und die Wiedergeburt des Adonis wiederholen sich ins Endlose. Was in diesen Anschauungen zur sinnbildlichen Darstellung gelangt, ist im Grunde nichts Anderes als der endlose Lebensproceß, die schlechte Unendlichkeit des Lebens. Hier wird von demselben Individuum der Tod zwar erlebt und erlitten, aber nicht besiegt und überwunden. Die wahrhafte Ueberwindung des Todes ist nicht das Leben, welches wieder stirbt, sondern das Leben, welches nicht mehr stirbt, das unsterbliche, ewige Leben: der Geist. Die Aegypter sind, wie Herodot sagt, die Ersten gewesen, welche die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben.

Der Tod wird erlitten, er ist kein Zwischen- und Scheinzustand, wie im Grunde die Asche des Phönix oder das Sterben des Adonis sind, sondern eine reale, schreckliche Zerstörung, die kein lebendiges Wesen, so lange es bei Sinnen und bei Trost ist, sich selbst zufügt, daher muß der Tod erlitten werden von einer fremden, feindlichen und furchtbaren Macht, er ist ein Werk des Ahriman, welchen Ormuzd wohl bekämpft, aber nicht bewältigt. Der ägyptische Ormuzd ist Osiris, der ägyptische Ahriman ist Typhon, welcher den Osiris zerreißt und zerstückelt; Osiris aber bewältigt den Tod, nicht bloß durch seine Wiederbelebung, sondern dadurch, daß er die Todten richtet und das Todtenreich (Reich des Amenthes) beherrscht: er regiert die Lebendigen und die Todten. Osiris ist der gute, wohlthätige Gott, der Inbegriff der

[1] Hegel. XI. S. 418—421.

wohlthätigen Naturmächte, er ist und bedeutet die Sonne und deren Jahreslauf, er ist und bedeutet den Nil, er ist und bedeutet das fruchtbare Aegypten, das von dem Lauf der Sonne und den periodischen Ueberschwemmungen des Nils abhängt; er ist der zeugende Gott, während seine Gattin Isis die empfängliche und mütterliche Erde, in diesem Sinne Aegypten selbst, ist und bedeutet. Typhon dagegen ist und bedeutet die Wüste, den Gluthwind, die Dürre u. s. f. So ist Osiris, auch wenn er sich in der ägyptischen Religion nach Herodot erst später zu seiner vollen Bedeutung entwickelt hat, die Hauptgottheit der Aegypter.

Die ägyptische Religion ist noch Naturreligion, sie ist erfüllt von dem Geheimniß des Lebens, über dessen Bedeutung und Endzweck sie nachsinnt, daher auch das in sich verschlossene Leben der Thiere in so hohem Maaße ihr Interesse erregt hat, womit der ägyptische Cultus gewisser bedeutungsvoller Thiere genau zusammenhängt, namentlich des Apis, als welcher die Seele des Osiris repräsentirt. Alles ist natürlich und zugleich bedeutsam, d. h. geistig. „Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist alles klar, alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht; es ist ein Aeußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.“ [1]

Was die ägyptische Religion kennzeichnet und von allen Religionen und Völkern unterscheidet, ist der Cultus des Todes und der Todten, die Art der Bestattung, die Grotten der Mumien und vor allem die Riesenwerke der Pyramiden. „Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt, die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten.“

Leben und Tod: das ist das große Mysterium, welches der ägyptische Geist als solches erkannt, in seiner Religion gefeiert, aber nicht gelöst hat, er hat dieses Räthsel ausgesprochen in dem Bilde der verschleierten Göttin zu Sais, er hat es dargestellt in der Sphinx. Die Lösung des Räthsels ist der Geist und die Wahrheit, diese sind das ewige Leben. „Ich bin, was war, ist und sein wird, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben, die Frucht meines Leibes ist Helios.“ So lautete die Inschrift des Tempels zu Sais. „Das Räthsel ist gelöst“, die ägyptische Sphinx ist nach einem bedeutungsvollen, bewunderungs=

[1] Ebendas. S. 419—448.

würdigen Mythus von einem Griechen getödtet und das Räthsel so gelöst worden: der Inhalt sei der Mensch, der freie, sich wissende Geist."[1]

V. Die Religion der geistigen Individualität.

1. Die Grundbegriffe und Stufen dieser Religion.

Es ist noch nicht der absolute, sondern erst der endliche, noch beschränkte Geist, der den neuen Gottesbegriff ausmacht, weshalb Hegel diese Religion, die aus den Naturreligionen hervorgeht und sich über dieselben erhebt, die Religion der geistigen Individualität genannt hat und sie noch zu den „endlichen Religionen" zählt, deren letzte und höchste Stufe sie bildet. Ihr Grundthema ist die Auffassung Gottes in der Gestalt der von der Naturmacht losgerungenen „freien Subjectivität" oder des vernünftigen Geistes, dessen Wirksamkeit im zweckmäßigen Handeln besteht und daher den Charakter der Weisheit hat. Der Geist ist für den Geist, der göttliche für den menschlichen: daher ist dieser der Boden, in welchem jener seine Zwecke verwirklicht.

Im Unterschiede von der Vielheit der menschlichen Individuen hat der göttliche Geist den Charakter der Einheit, er ist nicht das Eine, sondern der Eine; in Beziehung auf die menschlichen Individuen muß sich durch deren Vereinigung, Zusammenfügung und Zusammenhang der göttliche Zweck realisiren: dieser Proceß oder diese Bethätigung der göttlichen Einheit hat den Charakter der Nothwendigkeit, endlich hat die Art der göttlichen Wirksamkeit, wie schon gesagt, den Charakter der Zweckmäßigkeit. Die drei metaphysischen Grundbegriffe, welche die Religion der geistigen Individualität beherrschen, sind demnach die Einheit, die Nothwendigkeit und die Zweckmäßigkeit.[2]

Der göttliche Geist in seiner freien Subjectivität als der Eine erhebt sich über die ganze sinnliche Mannichfaltigkeit der Dinge und offenbart oder manifestirt sich in dieser seiner Erhabenheit. Der göttliche Geist besondert und theilt sich in die Mannichfaltigkeit der sittlichen Weltmächte, die geistiger Natur sind und darum in der ihnen allein adäquaten Form, nämlich in der Gestalt der Menschlichkeit erscheinen als schöne Individualitäten, als Ideale und

[1] Ebendas. S. 444—456. Vgl. Philos. der Gesch. S. oben Buch II. Cap. XXXIV. S. 757—760. — [2] Hegel. Werke. Bd. XII. Der Uebergang. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre. S. 1—32. Ueber den kosmologischen und physikotheologischen Beweis. S. 32—42.

Kunstwerke. Endlich verwirklicht sich die Einheit des göttlichen Zwecks in der Einheit des Weltreichs und der Weltherrschaft.

Demnach sind die drei Religionen, in welche sich die Religion der geistigen Individualität eintheilt und abstuft, die Religion der Erhabenheit, die Religion der Schönheit und die Religion der Zweckmäßigkeit. Die Religion der Erhabenheit ist die jüdische, die Religion der Schönheit die griechische, die Religion der Zweckmäßigkeit (der Weltherrschaft) die römische. Mit den vorangegangenen Naturreligionen verglichen, ergiebt sich die Parallele zwischen der jüdischen Religion und der persischen (welche Verwandtschaft auch von beiden Seiten empfunden worden), zwischen der griechischen Religion und der indischen, endlich zwischen der römischen Religion und der chinesischen, beide sind Staats- und Reichsreligionen, beide vergöttern ein einzelnes Individuum als ihren Mittelpunkt, den Kaiser.[1]

2. Die jüdische Religion als die Religion der Erhabenheit.

Der göttliche Geist in seiner freien Subjectivität ist der Eine und Erste, der absolut Anfangende. Da außer ihm Nichts ist, er aber als die ewige Macht und Weisheit in der beständigen Thätigkeit des Erkennens und Wollens ist, so unterscheidet er sich von sich selbst und bringt kraft der Fülle seiner Macht und Weisheit das Andere seiner selbst, nämlich die Welt aus dem Nichts, aus ihrem Nichts hervor: sie ist sein Machwerk oder Geschöpf, daher ihm gegenüber unselbständig, machtlos und nichtig. Die jüdische Religion kennt weder Theogonie noch Kosmogonie, sie hat den Begriff der Schöpfung zum erstenmal im Bewußtsein der Menschheit erleuchtet. Dies ist ein weit höherer Begriff als der des Hervorgehens. Die indischen und griechischen Götter sind aus etwas anderem hervorgegangen oder erzeugt (emanirt), jene aus dem Brahm, diese aus dem Chaos. Dagegen in der jüdischen Religion stammt die Welt aus dem göttlichen Geist, der das Chaos erschafft und gestaltet.

Die Theogonien und Kosmogonien der indischen und griechischen Religion vergöttern die Welt, wogegen die jüdische Religion durch den Begriff der Schöpfung dieselbe entgöttert und an die Stelle der mythologischen und phantastischen Weltvorstellung die verständige Betrachtung der Dinge zur Geltung bringt. In einer mythologisch vergötterten Welt sind alle Begebenheiten Göttererscheinungen und

[1] Ebendas. C. Eintheilung. S. 42—46.

Wunder, weshalb es hier Wunder im eigentlichen Sinn, d. h. im Unterschiede von dem gewöhnlichen Gange der Dinge gar nicht giebt. Diese sind erst möglich in der entgötterten Welt, weil es nur hier einen geregelten oder geordneten Weltlauf giebt, und die Wunder Gottes nichts anderes sind als Eingriffe Gottes in diesen Weltlauf. Die Welt entgöttern heißt den Weltlauf regeln und dadurch die Wunderthaten ermöglichen.[1]

Die Beziehungen Gottes zur Welt nennt man seine Eigenschaften. Daß die Welt ist und fortdauert: darin besteht seine Güte; daß er die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge offenbart: darin besteht seine Gerechtigkeit; daß er mächtiger ist und erscheint, als jede Gestalt seiner Manifestation: darin besteht seine Herrlichkeit und Erhabenheit, welche recht eigentlich die Wesenseigenthümlichkeit und den Charakter dieses Gottes ausmacht. Das alte Testament ist erfüllt von diesen Gottesanschauungen. „Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht" ist eine seiner erhabensten Stellen.

Das erhabenste seiner Geschöpfe ist der Mensch, denn Gott hat ihn zu seinem Ebenbilde gemacht; aber diese Gottähnlichkeit sollte nicht bloß die Gabe Gottes, sondern die eigenste That des Menschen selbst sein. Diese eigenste That geschah durch den Sündenfall, wie es der biblische Mythus oder die Parabel vom Sündenfalle darstellt: der Mensch mußte nach dem Rathe der Schlange die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen essen, um wissend zu werden, d. h. gottähnlich. Darin besteht die tiefe Wahrheit dieser Erzählung, welche, da sie eine ewige Wahrheit als eine zeitliche Begebenheit darstellt, auch Züge enthalten muß, die nicht zutreffen. Gott hat diese eigenwillige That, den Ungehorsam des Menschen, d. i. sein Heraustreten aus dem Stande der Unschuld, mit der Vertreibung aus dem Paradiese und seiner Verfluchung gestraft, er hat den Menschen verdammt zur Arbeit und zum Tode. „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren."

Indessen ist der Tod kein trostloses Schicksal, denn es giebt ein unsterbliches und ewiges Leben, welches die jüdische Religion nicht kennt, und in der Arbeit liegt nicht die Qual, sondern die Hoheit des Menschen.[2]

[1] Ebendas. S. 46—54, S. 58—61. — [2] Ebendas. S. 72—77.

Der Endzweck des jüdischen Gottes ist kein anderer als die Religion selbst, d. i. die Anerkennung und Ehre Gottes im menschlichen Bewußtsein, der Gottesdienst oder Cultus. Die religiöse Gesinnung ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit, die Furcht, nicht die elende, sondern die erhabene Furcht, welche sich über alle besonderen Sorgen und Kümmernisse erhebt und zu Gott wendet, in Gott versenkt, darum weise Furcht ist oder der Anfang der Weisheit.

Der göttliche Endzweck realisirt sich in der Menschheit, in der Vereinigung der Menschen, in ihrer sittlichen Organisation, deren Element und erste Gestalt die Familie ist, die Gestalt der unmittelbaren oder natürlichen Sittlichkeit, die sich zum Volk oder zur Nation erweitert. In Beziehung auf seinen Endzweck in der Menschheit ist der jüdische Gott ein noch particularer und ausschließender Gott, er ist Familien= und Volksgott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels als des auserwählten Volkes, dem er das Land Kanaan geschenkt und alle zeitliche Wohlfahrt verheißen hat, wenn es seinen Willen thut und seine Gesetze befolgt. Darin besteht der Vertrag zwischen diesem Gott und seinem Volke. Daß zwischen dem Rechtthun und dem zeitlichen Wohlsein ein Band der Nothwendigkeit herrscht, welches Gott selbst mit diesem Volke verknüpft: „dieser Glaube, diese Zuversicht ist im jüdischen Volk eine Grundseite, bewunderungswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen".[1]

Auf den Gehorsam steht der Lohn, auf den Ungehorsam die Strafe, auf die Hartnäckigkeit die Androhung der siebenfachen Vervielfältigung und Verstärkung der Strafen, wie es in fortgesetzter Multiplication Moses III, 26 in lauter Progressivflüchen ausgeführt wird. „Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieses Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat. Alle diese Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere."[2] Vieles hat sich vom Judenthum durch das Judenchristenthum auf das Christenthum, insbesondere auf die Kirche fortgepflanzt, namentlich auch die eben erwähnte Meisterschaft im Fluchen.

Um die Schuld des Ungehorsams zu sühnen und den Zorn Gottes zu versöhnen, dazu dienen die Opfer und zwar die Sühnopfer,

[1] Ebendas. S. 66. — [2] Ebendas. S. 78—89.

welche eine der Hauptformen des jüdischen Cultus bilden, sie sollen den Schuldigen entsündigen und auslösen, indem sie die Strafe auf das Opfer übertragen. Dies geschieht durch die Schlachtung des Opferthiers und die Vergießung seines Bluts vor dem Altar. Im Blute wohnt Seele und Leben, daher darf das Blut nur zum Opfer dienen, aber nicht zum Genuß.

Den jüdischen Gott, welcher der Eine, übersinnliche und absolut erhabene ist, sollen alle Völker als den allein wahren erkennen und preisen. Diese Erweiterung und Verallgemeinerung des jüdischen Nationalgottes zum Gotte der Menschheit, welche die Propheten, Hand in Hand mit den Schicksalen des Volks, erlebt und verkündet haben, ist von Hegel wohl angedeutet, aber nicht ausgeführt worden.[1]

3. Die griechische Religion. Die Religion der Schönheit.

Die jüdische Religion hatte die Gottesidee in der Form abstracter Einheit und Allgemeinheit gefaßt, zugleich aber dergestalt eingeschränkt, daß ihr Zweck auf das Wohlsein eines einzigen Volkes gerichtet war, welches als das auserwählte galt. Es ist dieser Widerspruch zwischen der Erhabenheit ihrer Gottesidee und dem Particularismus ihres Volksbewußtseins, welcher den Charakter und Werth der jüdischen Religion kennzeichnet.

Die Auflösung dieses Widerspruchs und der Fortschritt des religiösen Bewußtseins besteht nun darin, daß die Einheit des göttlichen Wesens die Welt durchdringt, daß ihre Allgemeinheit sich in sich besondert und auseinanderlegt in die sittlichen Weltmächte, daß ihr Zweck aufhört, der bornirt jüdische zu sein, und sich entfaltet zu dem Reichthum und der Mannichfaltigkeit der allgemeinen menschlichen Zwecke. Die sittlichen Mächte sind geistiger Natur, die Gestalt, welche das geistige Leben einzig und allein adäquat ausdrückt, ist die menschliche und zwar, da es sich um den Ausdruck der freien Subjectivität handelt, die ideale menschliche Gestalt oder die schöne Individualität. In dieser Form die göttlichen Weltmächte vorzustellen und zu verehren, ist die Grundbestimmung und das Thema der griechischen Religion als der Religion der Schönheit.

Nicht die Natur mit ihren tausendfachen Hemmungen und Zufälligkeiten kann die schöne Individualität hervorbringen, sondern nur die Kunst, daher Hegel in seiner Philosophie der Geschichte die griechische

[1] Ebendas. S. 89—95.

Welt in ihrer Vollkommenheit als ein dreifaches Kunstwerk aufgefaßt und bezeichnet hat; ihr objectives Kunstwerk ist die Götterwelt, der Gegenstand ihres religiösen Bewußtseins.[1]

Der Geist ist frei, er ist kein Ding mit diesen oder jenen Eigenschaften, sondern er ist das, wozu er sich durch seine eigene Thätigkeit selbst macht, seine Erhabenheit ist die That seiner Erhebung, seine Schönheit ist seine Natürlichkeit und die Vollkommenheit seiner Herrschaft darüber, diese Herrschaft ist ein Sieg, der den Kampf mit den Naturmächten voraussetzt: daher der Götterkrieg, welchen Hesiod in seiner Theogonie schildert, der Krieg zwischen Uranos und Kronos, zwischen Kronos und Zeus, zwischen Zeus und den Titanen, welche die empörten Naturgewalten sind. „In diesem Götterkrieg ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihrer Natur ausgedrückt, daß sie als das geistige Princip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben: das ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewußtsein der Griechen von ihnen." Prometheus, diese wichtige und interessante Figur, ist noch Titan oder Naturgewalt, da er den Menschen nur solche Geschicklichkeiten und Kunstfertigkeiten lehrt, welche zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse dienen, die immer wieder sich erneuern und nachwachsen, wie ihm selbst zur Strafe die Leber. Man vergleiche nur, was die Gottheiten als Naturmächte waren, mit dem, was sie als griechische Götter geworden sind, z. B. die Diana von Ephesus voller Brüste als die erzeugende und ernährende Kraft der Natur, mit der Diana als Jägerin, welche die wilden Thiere erlegt. Die Naturgewalten, welche sich gegen die Götter empören, sind die Titanen, wie Prometheus; die Helden, welche sich zu den Göttern erheben und sich die Gottheit erkämpfen, sind die Heroen, wie Herakles. Die Götter kommen von den Naturmächten, die Heroen kommen von den Göttern. Daß Herakles den Zeus vom Throne stoßen wird, läßt Aeschylus den Prometheus zu seinem Troste weissagen. — „Wenn Zeus mit Tode abgeht, wirst du ihn beerben!" läßt Aristophanes den Bacchus zum Herakles sagen.

Die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden angeschaut und gedeutet als göttliches Thun. Dies geschieht durch die menschliche, dichterische Phantasie: das ist Dichtung, nicht Erdichtung. Als bei der Leichenfeier des Achill das Meer zu stürmen beginnt, sagt

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XXXV. S. 760—765. Hegel. Werke. XII. S. 95—99.

Nestor: „Das ist Thetis, das sind die Klagen der Mutter um den Sohn!" Wie Achill seinen Zorn mäßigt, sagt Homer, daß ihm Pallas, die Göttin der Besonnenheit, erschienen sei. Kalchas erklärt die Pest im Lager der Griechen durch die Pfeile des erzürnten Apollon. Auf diese Weise haben, wie Herodot sagt, Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht, nicht gelehrt, sondern gedichtet, nicht systematisirt, sondern erzählt, und diese Erzählungen haben sich, wie es die Umstände der Zeiten und Ortschaften mit sich gebracht, vervielfältigt, gestaltet und umgestaltet; manche, wie die vielen Liebschaften des Zeus, wurzeln in alten Naturanschauungen.[1]

Alle Mächte, welche das menschliche Gemüth bewegen, sind in der griechischen Phantasie Götter geworden und in idealen Menschengestalten verkörpert. „Das griechische Volk ist daher das menschlichste aller Völker: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maaß darin. Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der concrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern."[2]

Wie die Griechen vermöge ihrer Religion das menschlichste aller Völker sind, so sind sie vermöge ihrer Kunst das idealste. Vor den Griechen hat es keine Ideale und keine Idealität gegeben. Ihre Götter wollen den Menschen nicht bloß innerlich in der Vorstellung gegenwärtig sein, sondern auch äußerlich in voller Körperlichkeit und in voller Anschauung: darum muß aus dem Zeus des Homer der Zeus des Phidias hervorgehen.

In der Anschauung, Anordnung und Verehrung dieser Götter besteht der Cultus der Griechen als Gesinnung, Dienst und Versöhnung. Die Gesinnung, womit die beständige Gegenwart der göttlichen Mächte, die innere und äußere, erkannt und empfunden wird, kann keine andere sein als die absolute Gemüthsheiterkeit, die auch durch die Vorstellung des Schicksals, jener gestaltlosen Nothwendigkeit, welche vernichtend über den Göttern und Menschen schwebt, keineswegs getrübt wird; man weiß, daß es so ist und sein muß, und giebt sich mit diesem Bewußtsein der Nothwendigkeit zufrieden. Die Trauer über ein schweres

[1] Ebendas. S. 103—109. — [2] Ebendas. S. 123—127.

Verhängniß, wie die des Achill über seinen frühen Tod, ist einfach und hat nichts gemein mit dem ganzen Geschlecht verdrießlicher Empfindungen, die in der modernen Welt über allerhand versuchte und verfehlte Zwecke ihr Wesen treiben. Ja, das alles gleichmachende Fatum, wie es die Alten vorstellen, dieser Weltostracismus entwurzelt im Grunde den Neid, der das Leben sich und anderen vergiftet. Da das Schicksal neidisch ist, so brauchen es die Menschen nicht zu sein. Das Fatum ist begrifflos und blind. Was es verhängt, ist, wie es ist; alle verdrießlich machende Reflectirerei darüber hilft und führt zu nichts.

Das tragische Schicksal ist die einleuchtende, darum auch versöhnte und versöhnende Nothwendigkeit, es ist kein Verhängniß, sondern die Gerechtigkeit, welche aus dem Kampf der berechtigten Leidenschaften (πάθη) heroischer Charaktere durch den Untergang der Individuen die Einheit und Harmonie der sittlichen Mächte wiederherstellt, wie es die oft erwähnten Beispiele der Antigone, des König Oedipus u. s. f. uns vor Augen stellen. Hegel erwähnt hier auch den Hippolyt, der nur die Diana verehrt, die Aphrodite aber und den Eros verachtet, die sich durch die Phädra an ihm rächen. Darum war es, wie Hegel richtig bemerkt, von seiten Racines „eine Albernheit", dem Hippolyt eine andere Liebschaft (die zur Aricia) anzudichten, die nicht dem griechischen, sondern nur dem französischen Hippolyt zukommen kann.[1]

Der Cultus als Dienst besteht in den Opfern und Opfermahlen, in dem Genuß der Göttergaben, im Essen und Trinken und dem dadurch erhöhten Gefühle geistiger Kräftigkeit. „Essen heißt opfern und opfern heißt selbst essen." Nichts ist peinlicher als die Fassung letzter und endgültiger Entschlüsse unter schwierigen und bedenklichen Umständen. Der Cultus löst diese Schwierigkeiten und trifft die Entscheidung durch die Orakel und Götterzeichen; diese Zeichen sind äußerlich und unbestimmt, sie wollen erklärt und gedeutet sein, was auch durch den Cultus geschieht, durch die Göttersprüche doppelsinniger und zweideutiger Art. Der Cultus als Dienst vollendet sich in der öffentlichen Feier, in den Tempeln und Tempelbildern, in den Festen und Spielen. „Der Cultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigenthümlichkeit, sondern der idealisirte, theoretisch-künstlerische Genuß. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet, und der Cultus ist überhaupt eine fortgehende

[1] Ebendas. S. 127—136 (S. 134).

Poesie des Lebens." „Im griechischen Leben ist die Poesie, die denkende Phantasie selbst der wesentliche Gottesdienst."[1]

Es giebt im Gegensatze zu dem öffentlichen Cultus, der über das ganze Leben ausgebreitet ist, auch einen geheimen, der in geheimnißvollen Handlungen und Weihen besteht und in den sogenannten Mysterien gefeiert wird, vor allen in den eleusinischen. Da diese Mysterien allen Athenern zugänglich waren, so bestand das Geheimniß nicht in der Verborgenheit des Wissens, sondern nur in der Art der Behandlung und in der Natur der Gottheiten. Es handelt sich hier um die Reinigungen der Seele in Absicht auf ihre Fortdauer nach dem Tode, ihr Schattenleben in der Unterwelt, also um „die Unsterblichkeit der Seele", um den „Uebergang des Einzelnen als natürlich gestorbenen in ein ewiges Leben". Dies hängt mit den Vorstellungen von dem allgemeinen Naturleben zusammen, vom Samenkorn, das aus dem Schooß der Erde emporsprießt, um sich zur Blüthe und Frucht zu entfalten und als Samenkorn wieder in den Schooß der Erde zurückzukehren, oder, mythisch ausgedrückt, vom Raube der Proserpina, von der Ceres, welche die Tochter sucht, von Bacchus als dem Gotte der Unterwelt u. s. f. Daher führen die Mysterien zurück zur Naturreligion, zu den alten und symbolischen Culten der Naturgottheiten, welche, verglichen mit dem fortgeschrittenen und offenen Cultus der griechischen Kunstreligion, veraltet sind und darum verborgen. Indessen ist das Leben nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele, das ewige Leben selbst ein großes Mysterium, welches nicht bloß nach rückwärts blickt, sondern auch nach vorwärts.[2]

4. Die römische Religion. Die Religion der Zweckmäßigkeit.[3]

Das Grundthema der jüdischen Religion war die Einheit Gottes: der Eine als Inhalt und Zweck der Religion; das Grundthema der griechischen Religion sind die besonderen sittlichen und geistigen Mächte der Welt und Menschheit, die eine Vielheit von Zwecken darstellen: beide Themata vereinigen sich in einer dritten Religion, welche

---

[1] Ebendas. S. 136—147. — [2] Ebendas. S. 147—156. Vgl. oben Buch II. Cap. XXXV. S. 764. Cap. XXXIX. S. 844. — Es ist stilistisch wie sachlich zu tadeln, daß Hegel in der Entwicklung der griechischen Religion vorzugsweise die römischen Götternamen braucht. Daß er als die vornehmlichsten Gottheiten der eleusinischen Mysterien „Ceres, Demeter und Bacchus" bezeichnet (S. 153), hätte der Herausgeber nicht stehen lassen sollen. — [3] Hegel. XII. S. 156—188. Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVI. S. 770—785.

die vielen besonderen Zwecke einem einzigen unterordnet und unterwirft. Dieser eine Haupt- und Endzweck ist der Staat, die Herrschaft, die Weltherrschaft; diese Religion ist die römische, welche, da sie es durchgängig mit Zwecken und deren Realisirung zu thun hat, Hegel die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes nennt und als solche kennzeichnet.

Da die römische Religion ihre Zwecke ebenfalls vergöttert, so ist sie in diesem Sinn auch eine „Religion der Vielheit", aber ihre Götter sind nicht theoretische, sondern praktische Götter, nicht poetische, sondern prosaische, nicht heitere, sondern trockene und ernsthafte, denen alle ideale Schönheit abgeht. Daher sind diese beiden Religionen grundverschieden, und es ist grundfalsch, sie als gleichwerthig oder innerlich gleichartig zu nehmen. Dionysius von Halikarnaß hat beide Religionen miteinander verglichen und der altrömischen den Vorzug gegeben, weil sie zwar Tempel, Altäre, Opfer, Feste und Spiele, aber keine Mythen von der skandalösen Art der griechischen habe. Cicero hält seine Römer für das frömmste Volk, weil sie alles mit Religion thun, überall an die Götter denken, den Göttern für alles danken, die Religion in allen Verhältnissen als die bindende Macht ansehen, weshalb er auch religio von religare herleitet.

Die Hauptgottheit ist Roma, die Stadt und der Staat, die Herrschaft Roms über die Individuen und die Völker, die sich personificirt in Jupiter, dem Gotte des Himmels und aller Himmelserscheinungen, welche besondere Arten dieses Jupiter sind, wie Jupiter pluvius u. s. f., Jupiter Capitolinus ist der Gott der römischen Weltherrschaft, der eigentliche römische Herrgott, der sich auch wieder in viele Arten verzweigt und abstuft, wie Jupiter Pistor u. s. f. Es giebt an die dreihundert Joves.[1]

Alle römischen Götter und Göttinnen sind vergötterte praktische Zwecke, die es mit der allgemeinen und particulären Wohlfahrt zu thun haben, weshalb Hegel die römische Religion überhaupt eine Glückseligkeitsreligion nennt. Die Münze ist ein sehr wichtiges und wohlthätiges Verkehrsmittel: daher die Juno Moneta. Das Wohlergehen des Staats ist eine Sache des günstigen Schicksals: daher Fortuna publica. Das Gedeihen der Heerden und des Futters gewährt die Göttin Pales: daher werden ihr zu Ehren die Palilien (Palilia)

[1] Hegel. XII. S. 156—168, S. 177.

gefeiert. Die wohlthätigen Zwecke des Feuers auf dem Heerde zum Leuchten und Wärmen, im Ofen zum Backen haben ihre besonderen Göttinnen: die Vesta, die Fornax u. s. f. So werden auch der Friede, die Ruhe, die Geschäftsruhe vergöttert, wie Pax, Tranquillitas, Vacuna u. s. f.[1]

Das Gegentheil der Wohlfahrt sind die Uebel, wie Hungersnoth, Mißwachs, Krankheit, Kummer u. s. f., denen man Tempel baut zur Abwehr, damit sie nicht kommen, wie die Fames, die Robigo, Febris, Angerona u. s. f. Da nun im Grunde alle Wohlfahrt in nichts anderem besteht als in der Abhülfe von der Noth des Lebens und im Schutze gegen dieselbe, so sind die römischen Götter hauptsächlich Hülfs- und Schutzgottheiten. Die Noth, wie Hegel treffend sagt, ist die römische Theogonie. Hieraus entsteht jener unermeßliche Aberglaube, den Cicero thörichterweise für Frömmigkeit genommen hat, jene von Grund aus abergläubische Gesinnung, die überall den Schauer des Unbekannten empfindet, sich mit Orakeln, Zeichen und Auspicien aller Art bewaffnet, in den sibyllinischen Büchern späht, vor allem aber nicht genug Götter haben kann. Wenn sie nicht helfen, so schaden sie nicht, und Nichtschaden ist die Hauptsache. Darum hat man die fremden Götter haufenweise, in ganzen Schiffsladungen nach Rom geschleppt, um hier eine Versammlung aller Religionen, ein Pantheon aller Götter zu haben, weil man ihrer bedurfte. Es ist ein höchst merkwürdiger und zugleich einleuchtender Contrast, daß die Römer im Kriege das tapferste und in der Religion das furchtsamste aller Völker gewesen sind.[2]

In der Aufopferung der Individuen für Rom und dessen Herrschaft besteht die römische Virtus; „die virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrscher ist, das Individuum ganz dient". Da die römische Religion keine Lehre hat, so sind das Wichtigste die Darstellungen der Feste und Schauspiele, die vornehmlichsten Spiele bestanden aber in nichts anderem als in dem Hinschlachten von Thieren und Menschen, in der Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod, d. i. im gegenseitigen massenhaften Morden. Nichts mehr von dem tragischen Untergang der Individuen, es ist der platte Tod, das platte äußerliche Sterben, „das hohle, gräßliche und gräuliche, die scheußliche Wirklichkeit", die

[1] Ebendas. S. 168—172. — [2] Ebendas. S. 172—178, S. 177.

schon in Senecas Tragödien als solche zu Tage tritt. „Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese theilt er mit Sclaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern."

Die Einheit der Weltherrschaft strebt nach der Einheit der Person und verwirklicht sich zuletzt in diesem einzelnen Individuum, dem Kaiser als dem Herrn der Welt. Er ist die gegenwärtige Macht aller römischen Zwecke der Wohlfahrt und des Glücks. „Dieses ungeheure Individuum" ist die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten, alles liegt in seiner Hand, alles macht er: Stand, Geburt, Reichthum, Adel u. s. f. Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwendet hatte, war er die Obergewalt." Nunmehr ist er der römische Gott.

Was in der griechischen Religion als die höchste Einheit vorgestellt wurde, das alles gleichmachende und nivellirende Schicksal ist zur Wirklichkeit und zum Weltzustande geworden: dieses Fatum aller Völker und Religionen ist die römische Weltherrschaft, verkörpert in dem Weltherrscher als dem Herrn der Welt, in diesem einzelnen wirklichen Menschen, den man sozusagen mit Haut und Haaren vergöttert: dieser einzelne wirkliche Mensch in seiner unmittelbaren und schlechten Endlichkeit ist zugleich das Höchste und das Schlechteste. „Der Despot ist Einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten." Alle Unterschiede der Völker und Religionen, der Vornehmen und Geringen, der Reichen und Armen, der Freien und Sclaven sind aufgehoben und vor der Allmacht des Kaisers in sich nichtig. Was übrig bleibt, sind nur noch die Menschen und der Eine als der Gott aller Menschen, dieser Gott ist ein einzelner wirklicher Mensch, aber es ist der Mensch nicht in seiner Wahrheit, sondern in seiner Unwahrheit.

Daß alle Zwecke der Welt auf einen Haupt- und Endzweck bezogen, diesem einen Haupt- und Endzwecke untergeordnet werden, welcher der römische Staat, das römische Weltreich, der Weltherrscher, zuletzt dieser einzelne wirkliche vergötterte Mensch ist: darin besteht „die unendliche Wichtigkeit und Nothwendigkeit der römischen Religion". Diese Religion der Zweckmäßigkeit, der römische Geist als das Fatum der Völker und Religionen hat das Glück und die Heiterkeit des schönen Lebens und Bewußtseins der vorhergehenden Religionen ver-

nichtet und alle Gestaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Diese abstracte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit sein sollte. Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, einer Bereitung, die von seiten des Menschen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde“.[1]

Fünfundvierzigstes Capitel.

Die Philosophie der Religion. C. Die absolute Religion.

I. Die offenbare Religion.

1. Begriff.

Die römische Religion steht unmittelbar vor und auf dem Uebergange zur Religion der Wahrheit, darum macht sie den Schluß der „endlichen Religionen“ und enthält alle die zeitlichen und geschichtlichen Bedingungen, aus denen die unendliche oder absolute Religion hervorgeht, die vollendete, über welche nicht mehr hinaus- und fortgeschritten wird. Vollendet ist die Religion, wenn sie ihren Begriff verwirklicht hat, d. h. wenn der Inhalt dieses Begriffs, nämlich die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens, die Versöhnung beider, die Menschwerdung Gottes, nicht bloß als Drang und Streben wirkt, sondern den Gegenstand und das Thema des religiösen Bewußtseins ausmacht: dann ist die Religion sich selbst objectiv geworden, sie ist zum Selbstbewußtsein oder zur Selbsterkenntniß gelangt, d. h. sie ist offenbar. Innerhalb der Religion giebt es keine höhere Gestaltung und Stufe. Diese vollendete, sich selbst offenbare Religion ist die christliche.

Da die offenbare Religion im Wissen und Erkennen besteht, so ist sie durchaus geistiger Art und will geistig, d. h. durch das innere Zeugniß und die Zustimmung des Geistes beglaubigt sein, während sie als geoffenbarte oder positive Religion sich auf Wunder, Zeichen und äußere Zeugnisse, auf Urkunden und Bibelsprüche stützt. Dies ist die äußerliche und darum „ungeistige Art der Beglaubigung“.

[1] Ebendas. S. 179—185.

Der Geist ist für den Geist, der ihn anerkennt, erkennt und bezeugt. Die Religion der Wahrheit will durch die Erkenntniß Gottes und die Entwicklung der Gottesidee begründet und dargethan werden.[1]

2. Eintheilung.

Gott ist Geist, er ist als solcher in der Religion der Wahrheit, offenbar und zwar völlig offenbar. Der Geist besteht im Denken, dieses im Erkennen und Wollen, beides in absoluter Reinheit. Als denkende Thätigkeit muß der Geist sich von sich selbst unterscheiden, das Andere seiner selbst setzen, aber nicht um in das losgelassene und wilde Anderssein zu gerathen, wie der indische Gott Siwa, sondern er muß aus dem Anderen zu sich zurückkehren, in dem Andern bei sich selbst sein und bleiben, wie das Denken, welches seinen Gegenstand erkennt und seinen Zweck ausführt. Dies sind die drei Momente, welche Gott in sich vereinigt, nicht in einem zeitlichen Verlauf, sondern von Ewigkeit her: darum ist Gott, wie es sein Wesen als Geist mit sich bringt, nicht der Eine, sondern der Dreieinige; darum hat Hegel, wie wir es in der wiederholtesten Weise kennen gelernt haben, das größte Gewicht auf die Idee der göttlichen Trinität gelegt, welche auch in den endlichen Religionen geahnt und angedeutet worden, wie z. B. in der indischen Trimurti, aber erst in der christlichen Religion zur völligen Erkenntniß und förmlichen dogmatischen Ausprägung gelangt ist.

Was Gott von sich unterscheidet und als das Andere seiner setzt, ist die Welt (die Natur und der endliche Geist). Was er kraft seines Denkens setzt oder hervorbringt, ist die Schöpfung, daher ist die Schöpfung ewig, wie Gott selbst; Gott spielt nicht mit sich, daher ist das Andere in allem Ernste der Realität zu fassen: als die Welt in Raum und Zeit. Die christliche Religionslehre bezeichnet die Unterschiede oder Personen der göttlichen Dreieinigkeit als Vater, Sohn und heiliger Geist. Hegel braucht diese Ausdrücke, indem er das Verhältniß von Vater und Sohn als bildlich betrachtet. Da nun jeder dieser drei Begriffe ein Ganzes oder eine Totalität, d. h. eine Mannichfaltigkeit oder ein Reich von Bestimmungen ausmacht, so nennt Hegel diese Unterschiede „das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes". Da der Unterschied zwischen Gott und Welt im Begriffe der Schöpfung liegt, so nennt Hegel das Reich des Vaters auch „Gott vor Erschaffung der Welt,

[1] Ebendas. S. 189—209.

außerhalb der Welt oder „Gott in seiner ewigen Idee an und für sich". Die Welt in Raum und Zeit ist die Natur und der endliche Geist, die Entwicklung der Natur zum Geist, die Entwicklung des endlichen Geistes zum Staat, zum Weltgeist und zur Religion, die Entwicklung der endlichen Religion zur absoluten oder christlichen, in deren Mittelpunkte Christus steht als Welterlöser, als Gottmensch oder Sohn Gottes. Darum nennt Hegel die Welt „das Reich des Sohnes". Die Versöhnung ist in und durch Christus vollbracht, einmal für immer, aber die Religion der Versöhnung will erlebt und entwickelt sein durch die beständige und immer erneute Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde. Diese Gegenwart ist „das Reich des Geistes".

II. Die göttliche Trinität.

1. Das Reich des Vaters.

Nun sind wir an der Stelle, auf welche die gesammte frühere Entwicklung uns vorbereitet und so oft hingewiesen hatte: daß nämlich Gott als Geist oder, was bei Hegel ganz dasselbe bedeutet, als der Dreieinige begriffen werden müsse, da das Wesen des Geistes eben darin besteht, daß er sich von sich selbst unterscheidet und in dem Anderen bei sich selbst bleibt oder zu sich zurückkehrt, wie es in allem wirklichen Erkennen und Wollen sich bewahrheitet. Demnach sind die drei Momente, welche das Wesen des Geistes ausmachen: die Einheit mit sich, der Unterschied oder die Differenz von sich, und die aus der Differenz wiederhergestellte oder erfüllte (concrete) Einheit. Diese Einheit ist im Elemente des reinen Denkens der Inbegriff aller nothwendigen und ewigen Gedankenbestimmungen (Kategorien), die Idee als der Proceß des Erkennens und Wollens oder als das Wahre und Gute, wie es Hegel in seiner Logik ausgeführt hatte. Darum hatte er von der letzteren als dem Reiche der reinen Gedanken gesagt: „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen auch so ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[1]

Wenn nun der göttliche Geist, der sich von sich unterscheidet und das Andere seiner selbst setzt, als „Vater und Sohn" bezeichnet wird,

---

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XIII. S. 444 u. 445.

so ist dieses Verhältniß nicht vom Denken, sondern vom Zeugen genommen, weshalb Hegel ausdrücklich sagt, daß es nur „vorstellungsweise" oder bildlich gelte.

Wenn zwei Persönlichkeiten dergestalt in einander aufgehen und versenkt sind, daß jede ihr Selbstbewußtsein nur in der anderen hat, sich selbst nur in der anderen erkennt und will, ohne die andere aber für sich nichts mehr ist und sein will, so besteht zwischen beiden diejenige Einheit, welche man als die Liebe bezeichnet. Die Liebe, richtig und tief verstanden, ist dreieinig, wie der Geist, wie Gott.

Die Sinnlichkeit unterscheidet die Personen als außer einander befindliche und kann deshalb ihre Einheit nicht fassen; der Verstand zählt: „Eins und Eins und Eins, das giebt zusammen eine Dreiheit, aber nimmermehr eine Einheit": daher sind die sinnlichen Menschen und die Verstandesmenschen die Gegner der Dreieinigkeit, diese aber für beide, d. h. für das gewöhnliche, unphilosophische und unspeculative Denken, etwas absolut Unbegreifliches oder ein Mysterium.

Weil aber die Wahrheit und das Wesen der Dinge weder greifbar noch zählbar ist und darum für das gewöhnliche Denken ein ewiges Mysterium ist und bleibt, darum finden sich in den tiefer angelegten Religionen und Philosophien so viele Anklänge an die trinitarische Idee, welche Hegel als „Gährungen" bezeichnet. Wir haben der indischen Trimurti schon öfter gedacht; die Pythagoreer lehren in ihren Principien die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, Plato die Einheit des ταὐτόν und θάτερον, Philo unterscheidet in Gott den Logos als die manifestirende Thätigkeit, die Gnostiker reden von dem Urwesen als dem verschlossenen Abgrunde (βυθός), von dem Menschen in Gott als Adam Kadmon u. s. f. Endlich nennt Hegel noch den tiefsinnigen Jakob Böhm, dem die Trinität als das Mysterium der Welt aufgegangen war, und der in seiner trüben und gründlichen Weise sie in allem wiedererkennen wollte. „So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht." „Sie muß", sagt Jakob Böhm, „im Herzen des Menschen geboren werden."[1]

2. Das Reich des Sohnes.

Das Reich des Vaters war die ewige Idee Gottes im Elemente des reinen Denkens, d. h. in der ungeschiedenen, ungetrennten, un=

[1] Hegel. XII. S. 223—247.

gebrochenen Einheit mit sich. Das zweite Moment ist der Unterschied oder die Differenz, das ist die ewige Idee Gottes in der geschiedenen, getrennten oder entzweiten Einheit: das ist die Welt als Vorstellung oder als Object des Bewußtseins. Darum sagt Hegel: „Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes". Vorstellend ist nur der endliche Geist, der aus der Natur hervorgeht, die Natur und den endlichen Geist zum Gegenstande seines Bewußtseins macht und in beiden die ewige Idee Gottes.

Das Reich des Sohnes ist demnach die Welt als die Erscheinung Gottes. Das Subject, welchem Gott in der Welt erscheint, ist der endliche Geist oder die Menschheit, also das religiöse Bewußtsein, der Stufengang der Religionen: das ist recht eigentlich das Thema der Religionsphilosophie. Hier sind, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, zwei Hauptpunkte sogleich hervorzuheben: 1. es handelt sich um die reale Welt in der ganzen Ernsthaftigkeit ihres Unterschiedes von Gott, um „das Andere als Anderes", als Seiendes, kurz gesagt, um die materielle Welt in Raum und Zeit; 2. der ewige Sohn des Vaters, in welchem die Göttlichkeit sich selbst gegenständlich ist, der ebenbildliche Gott, ist keineswegs für dasselbe zu halten als die materielle, räumliche und zeitliche Welt. An dieser haben wir „den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen". Dieses Uebergehen beschreibt in der Natur einen Stufengang als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich der Lebendigen ist, aus welchem der Geist hervorgeht. Daher zerfällt die endliche Welt in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes.

Das Dasein oder Erschaffensein der Welt offenbart die göttliche Güte, der Stufengang der Dinge, als in welchem die göttliche Idee sich abspiegelt, offenbart die göttliche Weisheit, die Natur ist für den Menschen eine Offenbarung Gottes. Die endlichen oder ethnischen Religionen haben uns gezeigt, wie der Geist aufsteigt von der Zufälligkeit der Dinge, wie sie ihm erscheint, zum Nothwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden. Diesen Weg nehmen auch die Beweise vom Dasein Gottes, der kosmologische und der physikotheologische. „Also ist das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott. Die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre

Gestaltung." Gott will sich nicht bloß als Natur und Naturgewalt, sondern als das, was er in Wahrheit ist, als Geist offenbaren. Um aber als solcher erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern. Die Welt ist Offenbarung, d. h. Erscheinung Gottes: sie ist Erscheinung und zwar nicht nur für uns, sondern an sich, denn sie stammt aus der Idee Gottes. Um den idealistischen Charakter der hegelschen Lehre zu kennzeichnen, giebt es kein kürzeres Wort als dieses: „die Welt ist Erscheinung nicht bloß für uns, sondern an sich".[1]

Es handelt sich um das Wesen und die Bestimmung oder den Endzweck des Menschen. Was ist der Mensch von Natur: gut oder böse? Er ist seinem Begriffe nach oder an sich Geist und Vernunft, also bestimmt zur Freiheit und Sittlichkeit. Versteht man unter seiner Natur diesen seinen Begriff oder sein Ansich, so ist der Mensch von Natur gut. Aber in dem vorhandenen, unmittelbaren Zustande seiner Natürlichkeit ist er ein natürlich wollendes, d. h. begehrendes, von den Begierden beherrschtes, d. h. selbstsüchtiges Wesen, also von Natur böse. Sein Begriff und seine Wirklichkeit, sein Ansich und sein vorhandener Zustand widersprechen einander, er selbst ist dieser lebendige aufzulösende Widerspruch. Daher ist es falsch zu sagen, daß der Mensch von Natur entweder gut oder böse sei, denn er ist beides. Aber es ist oberflächlich zu sagen, daß er von Natur sowohl gut als böse sei, denn in einem ganz andern Sinn ist er gut, in einem ganz andern böse. Gut soll er sein oder werden, sich selbst dazu machen aus eigener Erkenntniß und Einsicht: das ist seine Bestimmung, seine Aufgabe, sein Endzweck; böse ist er, er ist es aus eigenster Kraft, aus eigenstem Willen, also von Grund aus. „Nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht thut, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dies sich zum Bewußtsein bringe. Um diese Tiefe des Gegensatzes ist es zu thun." Soll der Mensch in seinem Innersten, d. h. in der Tiefe versöhnt werden, so muß er auch in seinem Innersten, d. h. in der Tiefe entzweit, von Gott getrennt und ihm entfremdet sein. Da es sich um die Versöhnung der Welt und Menschheit handelt, so muß auch die Entzweiung, der Gegensatz

[1] Ebendas. S. 247—256 (S. 253 u. 254).

des inneren Menschen wider Gott und die Welt sich bis zum absoluten Umfange erweitert und auf das Höchste gesteigert haben. Das, sagt Hegel, „das ist die tiefste Tiefe".[1]

Das Gefühl des Gegensatzes und der Unangemessenheit zwischen dem inneren Menschen und Gott, dem Einen und Erhabenen, steigert sich bis zum absoluten Schmerz; das Gefühl des Gegensatzes und der Zerfallenheit zwischen dem inneren Menschen und der Welt steigert sich bis zum absoluten Unglück: das sind die Geburtswehen, welche der neuen Weltreligion vorausgehen müssen, der Religion der Welterlösung und der Gottesgemeinschaft, welche selbst die absolute Religion ist.

Das Gefühl des unendlichen Schmerzes über sich selbst im Hinblick auf den göttlichen Willen und seine Gesetze herrscht in der jüdischen Religion; das Gefühl des absoluten Unglücks der Welt und ihrer Knechtschaft herrscht in der römischen Welt und treibt die Menschen dazu, sich in sich zurückzuziehen und in dem Bewußtsein der inneren Freiheit und Selbstherrlichkeit, in dieser inneren Concentration und Isolirung ihre Rettung zu suchen, wie es im Stoicismus und Skepticismus zu Tage tritt.

Je tiefer und schmerzlicher diese Gegensätze empfunden werden, dieser Zwiespalt zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Welt, um so unaufhaltsamer und mächtiger ist der Drang nach Versöhnung oder, was dasselbe heißt, das Erlösungsbedürfniß der Welt und Menschheit. „Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich geeinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existirendes Bedürfniß gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: «Als die Zeit erfüllet war», d. h. der Geist, das Bedürfniß des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt".[2]

Aus diesen Gegensätzen selbst und ihrer Herrschaft ist nicht herauszukommen, sie haben und enthalten gar keine erlösende Kraft, sie werden erlebt und verlebt, sie sind nur das deutliche Zeichen, daß die alten und endlichen Religionen vollkommen ausgelebt und erschöpft sind. Darum geht auch die neue Religion keineswegs von diesem in der Welt herrschenden Zwiespalte aus, sie hat oder setzt sich nicht etwa die Aufgabe der zu versöhnenden Menschheit, sondern sie hat die Gewißheit, daß sie von Ewigkeit her versöhnt ist, daß die

[1] Ebendas. S. 257—270. — [2] Ebendas. S. 277.

göttliche und menschliche Natur von Ewigkeit her, d. h. im Geiste oder an sich eines sind, das wahre Gottesbewußtsein ist die wahre unerschütterliche Gottesgemeinschaft, der Friede Gottes, dem die Welt nichts anhat und anhaben kann. Dieses Gottesbewußtsein ist die Erlösung. Diese Gottesgemeinschaft gilt für alle Menschen, die darauf gegründete Religion ist nicht mehr endlich und ethnisch, sondern absolut.

Dieses Gottesbewußtsein muß den Menschen in der einfachsten, unmittelbarsten, sinnlich einleuchtenden Form, in der Form der sinnlichen Gewißheit verkündet werden, d. h. es muß sich verkörpern in diesem einzelnen, wirklichen, gegenwärtigen Menschen: d. i. Christus. Das Gottesbewußtsein, welches ihn völlig durchdringt, dieses Sichwissen in Gott und Gottes in ihm erfüllt sein Leben, seine Lehre und seine Schicksale. Das Versöhntsein oder die Gottesgemeinschaft als Zustand ist das Reich Gottes, welches in der Gottes- und Menschenliebe besteht und mit dem Reiche der Welt und allen darin enthaltenen sogenannten Geistesschätzen der Bildung und Weisheit gar nichts zu thun hat. „Ich danke dir, Vater, daß du es den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart!“ Alle Sorgen um die Güter dieser Welt, die zeitliche Wohlfahrt, das tägliche Leben sind werthlos, denn sie sind gottlos. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“ In diesem Gegensatze zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt liegt der revolutionäre Charakter der neuen Religion, dessen sich auch der Stifter derselben, ohne alle Regung feindseliger und gehässiger Leidenschaften, wohl bewußt war. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwerdt.“ Er wußte, daß das weltliche Leben, wie es in der jüdischen Hierarchie und der römischen Despotie ihm vor Augen lag, innerlich todt war. „Lasset die Todten ihre Todten begraben und folget mir nach!“

In den Reichen der Welt herrscht die Verwesung, in dem Reiche Gottes die Seligkeit, d. i. das von der Liebe zur Welt gereinigte, von der Liebe zu Gott erfüllte Herz. „Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: «Selig sind, die reines Herzens sind, denn so werden sie Gott schauen». „Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt.“ Der unendliche Werth der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten. Nur die Majestät des Geistes kann Geschehenes ungeschehen machen. Diese göttliche Majestät spricht

aus ihm, wenn er sagt: „Weib, deine Sünden sind dir vergeben!“ Er nennt sich nicht nach seinem Stamm, wie es das jüdische Herkommen mit sich brachte, sondern, wie es seinem Gottesbewußtsein entsprach, „Gottessohn und Menschensohn“. Daß nun diese Lehre von dem neuen inneren Gottesreich wegen ihrer den bestehenden Ordnungen entgegengesetzten Grundrichtung in den Augen sowohl der jüdischen wie der römischen Obrigkeit als ein todeswürdiges Verbrechen galt, und Christus deshalb den Märtyrertod der Wahrheit erlitten hat, auch erleiden wollte, ist nicht zu verwundern und begründet die Vergleichung zwischen ihm und Sokrates. „Dies sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale.“[1]

Aber Christus erleidet nicht bloß den Tod des Märtyrers, sondern den gesteigerten Tod des Missethäters, den Tod der bürgerlichen Entehrung in der entehrendsten Form, den Tod der Schande und der Schmach, den Tod am Kreuz: nunmehr wird das Kreuz verklärt, es wird zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist. Das in der Vorstellung der Welt Niedrigste ist zum Höchsten verkehrt. Der Herrscher der Welt machte seinerseits das Höchste zum Verachtetsten, das Leben eines jeden Individuums stand in der Willkür des Kaisers, der von nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurde alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, alles wurde durch und durch entehrt. Die neue Religion ihrerseits macht das Verachtetste zum Höchsten und erhob es zum Panier: das Kreuz.[2]

Schon diese Art der Auffassung seines Todes liegt nicht mehr innerhalb der äußeren Geschichte Christi, in Beziehung auf welche die Vergleichung mit Sokrates möglich und nahe gelegt war, sondern es ist die religiöse Betrachtung seiner Person, es ist der Glaube an seine Göttlichkeit, der das Kreuz erhebt, verklärt und vergöttert. „Mit dem Tode Christi beginnt die Umkehrung des Bewußtseins. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geist.“[3]

Die religiöse Betrachtung der Person Christi, welche Hegel in Vergleichung mit der äußerlich historischen die höhere Betrachtung

[1] Ebendas. S. 294. — [2] Ebendas. S. 296–299. — [3] Ebendas. S. 295.

nennt, ist die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei. „Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist." Es handelt sich nicht bloß um die Bedeutung seines Todes am Kreuz, sondern auch um seine Auferstehung und Himmelfahrt, diesen wichtigsten Punkt der hegelschen Christologie und des christlichen Glaubens überhaupt.

Lassen wir also den Philosophen selbst reden. „Gott ist gestorben, Gott ist todt, dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist, der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommensten Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein, Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben, es wendet sich somit zum Gegentheil. Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtsein die Explication der göttlichen Natur selber ist."[1] „Indem der Inhalt sich auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden." „Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nur zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben u. s. f., aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird."

Die Gemeinde ist das Reich des Geistes; und Christus selbst hat zu den Seinigen gesagt: „der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten".[2]

3. Das Reich des Geistes.

Weil die Gemeinde das Reich des Geistes ist, darum überschreibt Hegel diesen letzten Abschnitt seiner Religionsphilosophie: „Die Idee

[1] Ebendas. S. 295—301. (S. 300 Anmerk.) — [2] Ebendas. S. 301—308.

im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes". Die drei Hauptpunkte sind: der Begriff oder die Entstehung der Gemeinde, das Bestehen der Gemeinde, d. i. ihr reales Dasein oder die Kirche, die Ausbildung der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit, der Fortgang vom Glauben zum Wissen, von der Religion zur Philosophie, deren Entwicklung und Geschichte den letzten Theil des ganzen Systems ausmacht.

Der Glaube an die Person Christi muß aus der Anschauung seiner äußeren Erscheinung und sinnlichen Gegenwart übergehen in den Geist der Gläubigen und in deren geistige Gemeinschaft sowohl mit Christus als miteinander. Dem Worte Christi gemäß: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter euch". „Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt." — In der Verinnerlichung und Vergeistigung der Person Christi besteht die Aufgabe und der Begriff der Gemeinde. Zu dieser Vergeistigung gehört vor allem die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, diese seine Erhebung und Rückkehr zu Gott, wodurch erst der Glaube an ihn als Gott und Sohn Gottes vollendet wird. In dieser Glaubensvollendung und Glaubensfülle offenbart sich der Geist der Gemeinde: die Ausgießung des heiligen Geistes ist ihre Entstehung.[1]

Die Gemeinde glaubt an die in und durch Christus vollbrachte Versöhnung als geschehene Thatsache, als eine vergangene Geschichte, die man sich durch Bilder, Orte, Reliquien und Zeichen wieder zu versinnlichen und zu vergegenwärtigen sucht. Das ist der Glaube an die Vergangenheit Christi, der sich ergänzt durch den Glauben an die Zukunft, nämlich an die Wiederkunft Christi und die Stiftung des tausendjährigen Reiches: das aber heißt nicht Christum vergeistigen, sondern verendlichen und verzeitlichen. Der Gegenstand des geistigen Glaubens, wie ihn der Begriff der Gemeinde fordert, ist nicht der zeitliche Christus, weder der vergangene noch der künftige, sondern der ewige Christus, welcher der geistige und ewig gegenwärtige ist: das ist die Gemeinde selbst, dieses Reich Gottes auf Erden, dessen Bürger, ohne alle Geltung der Besonderheit, vollkommen einig und eines sind in Glaube und Liebe. Bürger in diesem Reiche zu sein und Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden: das ist die ewige Bestimmung jedes Menschen; darin

[1] Ebendas. S. 308—318 (S. 313).

allein „liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird". Wenn man diese Bestimmung auch verendlicht und verzeitlicht, so wird aus der ewigen Bestimmung die künftige.

Die Glaubenseinheit, wie sie dem Begriff der Gemeinde entspricht, fordert die Feststellung und symbolische (bekenntnißmäßige) Fixirung der Glaubenslehre, diese ist das Werk der Kirche und ihr Inhalt die Lehre von der Versöhnung, d. i. die Lehre von der Gottheit Christi, von der Menschwerdung Gottes in Christus, von Christus als Gott und Sohn Gottes. Es heißt: „Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, dieser Sohn ist Jesus Christus". Diese Lehre ist zu beglaubigen, zu beweisen. Man kann als solche Beweise nicht die biblischen Schriften anführen, denn diese sind auch zu beglaubigen; auch nicht die Wunder Christi, denn diese sind zahllosen Einwendungen unterworfen. Es hilft nichts zu sagen: „Habe nur die Zweifel nicht, so sind sie gelöst. Aber ich muß sie haben, ich kann sie nicht auf die Seite legen, und die Nothwendigkeit, sie zu beantworten, beruht auf der Nothwendigkeit, sie zu haben."

Es giebt keine andere Beglaubigung und keinen anderen Beweis der Wahrheit der christlichen Religion und Religionslehre als das Zeugniß des Geistes, wie es in der Weltgeschichte und in dem Gange der Religion uns vor Augen liegt; die jüdische, griechische und römische Religion haben zusammen das religiöse Problem in einer Weise erweitert und vertieft, daß keine andere Lösung bleibt, als die Religion der Weltversöhnung, als das Gottesbewußtsein Christi, woraus seine Lehre, seine Schicksale, seine Gemeinde, seine Kirche hervorgegangen ist und aus dieser die Lehre von der Gottmenschheit Christi und der Trinität Gottes.[1]

Nirgends hat Hegel großartiger und freier gesprochen als hier, wo er die Wahrheit der christlichen Religion im höchsten Sinne bejaht und den Beweis derselben lediglich auf die Philosophie der Geschichte und die Religionsphilosophie gründet, die Gottheit Christi aber auf die Gemeinde. „Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht sozusagen durch die Worte der Bibel dies hergebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde,

[1] Ebendas. S. 318–328. (S. 325.)

daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugniß und Decret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohlthäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjectivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn decretirt. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Concilien u. s. f., geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes."

Es ist die productive Glaubensthätigkeit der Gemeinde und Kirche, welche die Glaubenswahrheit in Form der Glaubenslehre gestaltet und feststellt, diese will in der Glaubensgemeinschaft fortgepflanzt werden von Geschlecht auf Geschlecht: daher die Nothwendigkeit des kirchlichen Lehrstandes. Und da die Wahrheit der christlichen Religion, obwohl weltgeschichtlich vermittelt, als vorhandene und gegebene gilt, so wirkt sie fort mit unerschütterlichem Ansehen von Geschlecht auf Geschlecht: daher die Nothwendigkeit der kirchlichen Autorität. In diese Glaubensgemeinschaft werden die Menschen hineingeboren und durch das Sacrament der Taufe in dieselbe aufgenommen. „Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren war, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist. Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nur als der wiedergeborene."[1]

In der Gemeinschaft der Gläubigen ist Christus in Wahrheit gegenwärtig. Diese Gegenwart wird genossen im Sacrament des Abendmahls: daher ist dieses der Mittel- und Höhepunkt des christlichen Cultus. Nach der katholischen Lehre verwandelt sich kraft der priesterlichen Consecration die Hostie in die fleischliche Gegenwart Christi (Transsubstantiation), nach der lutherischen ist Gott nur im Geist und Glauben gegenwärtig. „Hier ist das große Bewußtsein aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjects wahrhaft."

[1] Ebendas. S. 328—333.

Nach der reformirten Vorstellung giebt es „eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, keine göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit.“ [1]

Da die menschliche Freiheit in Gott gegründet ist und in der Aufhebung aller Trennung und Entzweiung zwischen Gott und Mensch besteht, so löst sich im christlichen Gottesbewußtsein die Antinomie zwischen Freiheit und Gnade, zwischen der moralischen Ansicht von der menschlichen Freiheit und der mystischen von der göttlichen Gnade. [2]

Da nach dem christlichen Gottesbewußtsein die Welt und Menschheit nicht erst zu versöhnen ist, sondern ewig versöhnt, denn der menschliche Geist ist in Gott und Gott in ihm, so giebt es auch keine Sünden, die nicht ungeschehen gemacht, d. h. vergeben werden könnten, außer die Sünde wider den heiligen Geist, welche darin besteht, daß man ihn leugnet und dem Tode alles geistigen Lebens fröhnt. „Hier ist das Bewußtsein, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann.“

Das Reich Gottes entsteht und entwickelt sich mitten im Reiche der Welt, weshalb es zu dem letzteren und damit zur Weltlichkeit als solcher ein nothwendiges Verhältniß einnehmen muß: dieses Verhältniß ist nicht die Weltentsagung, auch nicht die äußere Beziehung zur Welt, sondern die Weltdurchdringung, und da die christliche Religion den Begriff der menschlichen Freiheit realisirt und ins Bewußtsein erhoben hat, so kann jene Weltdurchdringung nur im Reiche der Sittlichkeit bestehen. „Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben, dies ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit.“ „In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.“ [3]

Die Geistesfreiheit ist vor allem die Freiheit der Vernunft selbst, deren freieste Ausübung in der Philosophie besteht; daher geht aus der christlichen Religion eine neue Philosophie hervor, die sich durch keine Autoritäten oder Voraussetzungen einschränken und binden läßt.“

Wir haben schon gesehen, wie die Wahrheit der christlichen Religion nicht durch Urkunden und Wunder, sondern weit großartiger und ergreifender durch die inneren Nothwendigkeiten der Weltgeschichte, durch den Gang des Weltgeistes und den Gang der Religionen, „diese wahrhafte Theodicee“, bewiesen und gerechtfertigt wird. Alle fortschreitende

---

[1] Ebendas. S. 333—340. — [2] Ebendas. S. 337 flgd. — [3] Ebendas. S. 344.

Entwicklung ist eine Vertiefung, daher muß von der Religion fortgeschritten werden zur Erkenntniß der vernunftgemäßen Entwicklung der Welt, d. h. zur Philosophie. „Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dies ist aber schon dem Factum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens: sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.“[1]

Sechsundvierzigstes Capitel.

Die Geschichte der Philosophie. A. Einleitung.

Der Begriff der Geschichte der Philosophie.

1. Die widersprechenden Merkmale.

Der vorige Abschnitt hat mit der Einsicht geendet, daß vom Glauben zum Wissen, von der Religion zur Philosophie fortgeschritten werden müsse, was keineswegs eine Verneinung und ein Aufhören, sondern eine Erhöhung des religiösen Bewußtseins bedeutet. Da wir uns aber in der Entwicklung des philosophischen Systems, also im Elemente der Philosophie befinden und fortbewegen, so geschieht der Fortschritt nicht sowohl von seiten des religiösen, als vielmehr des philosophischen Bewußtseins. Unser Weg führt uns nicht sowohl von der Religion als vielmehr von der Religionsphilosophie oder der Philosophie der Religion zur Philosophie der Philosophie, womit in einleuchtender Weise sich der Kreislauf des philosophischen Systems vollendet. Wie nun die Religionsphilosophie die Religion und deren Geschichte zum Gegenstand hat, so hat die Philosophie der Philosophie zu ihrem Gegenstande die Philosophie und deren Geschichte. Wie es eine Philosophie der Weltgeschichte, der Kunstgeschichte, der Religionsgeschichte giebt, so giebt es auch eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, d. i. die Geschichte der Philosophie als Philosophie, als philosophische Wissenschaft. Wir sagen: „es giebt“, um sogleich zu erklären, daß es eine solche Wissenschaft bisher nicht und nirgends gegeben hat, daß sie zum erstenmal von der hegelschen Philosophie gefordert und geleistet worden ist: zum erstenmal in der Welt! Die Leistung ist geschehen nicht durch eine

[1] Ebendas. S. 344–356 (S. 355).

Liebhaberei, sondern durch den Genius des Philosophen und seines Werkes: schon darin liegt die Eminenz dieses Werkes, welche nur der Stumpfsinn verkennen und verkleinern konnte.

Da es sich um die Hervorbringung dieser neuen Wissenschaft handelt, so muß vor allem gefragt werden: „Wie ist die Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft möglich?“ Die Beantwortung dieser Frage ist das Thema der Einleitung.

Der Begriff der Geschichte der Philosophie besteht aus widersprechenden Merkmalen oder Bestandtheilen. Die Philosophie will Erkenntniß der Wahrheit sein in der Form nothwendiger Gedanken, die Wahrheit hat den Charakter der Einheit und Unveränderlichkeit; die Geschichte aber erzählt viele Begebenheiten zufälliger und veränderlicher Art; die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, sind viele Philosophien, ein „Vorrath von Meinungen“, seltsamer Meinungen, die, für sich betrachtet, wie „eine Gallerie von Narrheiten“ aussehen, lauter solche Dinge, womit eine Gelehrsamkeit Staat macht, „die vorzüglich darin besteht, eine Menge unnützer Dinge zu wissen“. Vor lauter Philosophien sieht man nicht die Philosophie, wie man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. In dieser sogenannten Geschichte der Philosophie kommen und gehen die Meinungen, hier herrscht nur Vergangenheit und Verwesung. „Lasset die Todten ihre Todten begraben!“ Kaum ist eine Meinung ausgesprochen, so wird sie durch eine andere widerlegt. Hier gilt das Wort des Petrus (nicht zu Ananias, wie Hegel sagt, sondern) zur Frau des Ananias: „die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thür!“ Die Geschichte der Philosophie, in solchem Lichte gesehen, erscheint als der unumstößliche Beweis wider die Möglichkeit aller Philosophie, aller Erkenntniß der Wahrheit überhaupt. Auf diese Art kommt man mit leichter Mühe über alles Wahrheitsstreben hinaus und sagt vornehm, wie Pilatus zum Heiland: „Was ist Wahrheit?“[1]

2. Der Begriff der Entwicklung und der des Concreten.

Um nun den Begriff der Einheit, welchen die Wahrheit fordert, mit den Begebenheiten der vielen Philosophien, welche die Geschichte erzählt, so zu vereinigen, daß jene ohne diese gar nicht sein und gedacht werden kann, müssen zwei Begriffe in Anwendung kommen: der Begriff der Entwicklung und der des Concreten, vor allem der

[1] Hegel. XIII. S. 11—32.

Begriff der Entwicklung. Alle Entwicklung besteht in der Verwirklichung der Anlage. Was in einem Subject angelegt oder dem Vermögen nach (δυνάμει, potentia) enthalten ist, tritt durch den Gang der Entwicklung in Kraft und Wirklichkeit (ἐνέργεια, actus). Auf diese Weise durchläuft ein und dasselbe Subject eine Vielheit von Zuständen und Stufen; die Entwicklung zeigt, wie ein und dasselbe Wesen vieles nicht bloß wird, sondern vermöge seiner Anlage oder ansich schon ist. Und das ist die Lösung des Räthsels in Ansehung der Geschichte der Philosophie. Der Begriff der Entwicklung erklärt und eröffnet die Sache: das eine Subject ist die Philosophie, die vielen geschichtlichen Philosophien sind ihre Entwicklungsstufen. Das durchgängige Thema ist die Selbsterkenntniß des reinen Denkens: jede Gedankenbestimmung ist ein nothwendiger, unveränderlicher, ewiger Gedanke; jeder dieser Gedanken tritt in der Zeitfolge hervor als Princip einer Weltanschauung und bildet als solches ein philosophisches System, welches im Laufe der Zeit entsteht und vergeht, wie alle zeitlichen Dinge, aber der Gedanke, der ihm zu Grunde liegt, ist ewig, darum auch unveränderlich und unwiderleglich. Was in der Entwicklung des reinen Denkens nothwendige Momente sind und als solche von ewiger Geltung, das sind in der Geschichte der Philosophie nothwendige Systeme von zeitlicher Geltung.

Eines unserer klassischen Epigramme, welche Schiller „Votivtafeln“ genannt und „die Philosophien“ überschrieben hat, lautet: „Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht. Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen.“ Auf die Frage: „welche wohl bleibt?“ würde Hegel geantwortet haben: „jede; der Gedanke, der ihr zu Grunde liegt, ist unwiderleglich, und in diesem Sinne ist keine je widerlegt worden, keine ist jemals untergegangen!“ So hat er in der Sache geantwortet. „Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Richtung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe.“ „Jede Philosophie ist nothwendig gewesen und noch ist keine untergegangen, sondern alle sind als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten.“[1]

[1] Ebendas. S. 32—50. (S. 43.)

Was aber den Begriff des Concreten betrifft, so ist darunter dasjenige Subject der Entwicklung zu verstehen, welches seine Anlage und Bestimmung nicht bloß hat, sondern auch erkennt und weiß, in welchem daher diese beiden Hauptmomente aller Entwicklung, das Ansichsein und das Fürsichsein, vereinigt sind. Diese Einheit ist im eminenten Sinne concret. Diese concrete Einheit ist der Geist. „Es ist über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine That ist. Die Natur dagegen ist, wie sie ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist die That des Geistes die, sich zu wissen. Ich bin unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. Γνῶθι σεαυτόν, wisse dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt." [1]

Die Philosophie ist die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes. Keine Formel ist kürzer, keine treffender und fruchtbarer, darum ist die Philosophie so veränderlich, so historisch, wie der menschliche Geist: daher die Nothwendigkeit der Geschichte der Philosophie. Jeder Ruck, jeder Fortschritt in dieser Entwicklung, d. h. im Freiheitsbewußtsein der Menschheit bedarf, bei der Beschaffenheit der Zeiten und Völker, unendlich vieler Vermittlungen, die Weltgeschichte geht den Weg der Vermittlungen, ihr kürzester Weg ist der Umweg, daher die Langsamkeit des weltgeschichtlichen Fortschritts, aber der Weltgeist ist nicht pressirt (er ist nicht eilig, wie der Prinz in der Emilia Galotti). „Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht zu eilen braucht — «Tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag» —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist!" „Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut durch einen inneren Werkmeister — nicht etwa wie die Freimaurer am salomonischen Tempel." [2]

3. Anfang und Eintheilung.

Viele Bedingungen müssen sich vereinigen, um die Philosophie in einem Volke entstehen zu lassen. Eine gewisse Stufe geistiger Bildung muß erreicht und eingelebt, ein gewisser Reichthum und Zusammenhang von Vorstellungen will gewonnen und ausgeprägt sein, sonst ist nichts

[1] Ebendas. S. 45 u. 46. — [2] Ebendas. S. 49—63.

vorhanden, worüber man philosophirt, es fehlt der geistige Stoff, der philosophisch gestaltet sein will, und aus nichts wird nichts. Dazu kommt zweitens eine in den öffentlichen Zuständen begründete, durch keinerlei despotische Autorität religiöser oder politischer Art gefesselte Geistesfreiheit, damit das Denken sich frei fühlen und von seiner Kraft einen uneingeschränkten Gebrauch machen kann. Nun handelt man nicht mehr aus blindem Autoritätsglauben, sondern aus eigener Einsicht und Gründen, sei es in Uebereinstimmung oder im Widerstreit mit den öffentlichen Zuständen. „Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellt. Dieses Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophiren genannt“.[1]

Zu jenen beiden Bedingungen der geistigen Bildung und Freiheit kommt eine dritte, welche die innerlichste und tiefste ist: das Denken fühlt sich in den öffentlichen Zuständen nicht mehr einheimisch und befriedigt, es ist schon aus ihnen heraus. Die Frische, Freude und Fröhlichkeit des öffentlichen Lebens ist vorüber, seine Farben sind verblaßt, das Zeitalter neigt sich seinem Untergange zu; daher die tiefsinnigen und berühmten Worte Hegels: „Wenn die Philosophie mit ihren Abstractionen ihr Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort“. Es ist eine weltgeschichtliche Abenddämmerung, in welcher die Eule der Minerva ihren Flug beginnt.[2]

Aus dem Gesagten erhellt, warum die Philosophie ihren wahren, fortwirkenden Ursprung erst in Griechenland finden konnte, warum ihr Aufgang mit dem Untergange der Freiheit der griechischen Colonien in Kleinasien, ihre Blüthe mit dem Verderben des athenischen Staats, ihr Eingang in die römische Welt mit dem Verderben des römischen Staats und dem Untergange seiner Freiheit, endlich ihre letzte Erhebung, die alexandrinische, insbesondre die neuplatonische Philosophie mit dem Untergange des römischen Kaiserreichs zusammenfällt.[3]

Die Philosophie steht in genauestem Zusammenhange mit dem Zeitalter, aus dem sie als dessen reifste Frucht hervorgeht. Es herrscht in den mannichfachen Bestrebungen eines Zeitalters, die in Religion und Sitte, in Einrichtungen und Gesetzen, in Kunst und Wissenschaft hervortreten, ein innerer Zusammenhang, den man den Geist der Zeit oder den Zeitgeist nennt. Den Zeitgeist erkennen heißt ihn entthronen.

[1] Ebendas. S. 64—66. — [2] Ebendas. S. 110—117. — [3] Ebendas. S. 66 u. 67.

Wenn das Räthsel der Sphinx gelöst ist, so stürzt sich die Sphinx vom Felsen.

Jede bestimmte, historisch gültige Philosophie ist der Gedanke eines bestimmten Zeitalters, sie ist unvergänglich, wie die logische Wahrheit, die als regierende Kategorie ihr zu Grunde liegt, und vergänglich, wie das Zeitalter, dem sie angehört; sie hat den Zeitgeist durchdrungen und ausgesprochen, eben dadurch aus einem herrschenden Zustande zu einem erkannten Gegenstande herabgesetzt; sie steht über ihm und macht den Durchbruch zu einer neuen Zeit. Darin liegt ihre weltgeschichtliche Bedeutung.

Der Autoritätsglauben wurzelt in der Religion, die Philosophie in der Geistesfreiheit, der Zweck beider ist die Erkenntniß Gottes; ihre Ausgangspunkte sind entgegengesetzt, ihre Ziele sind verwandt. Wie ein Volk gemäß seiner weltgeschichtlichen Stufe sich sein eigenes Wesen vorstellt, so stellt es sich Gott und die göttlichen Mächte der Welt vor; daher war es einer der absurdesten Einfälle der Aufklärung, die Religion als Priesterbetrug zu erklären. Als ob man ein Volk um sein eigenes Wesen betrügen oder ihm weißmachen könnte, daß es nicht dieses Volk und dieser Volksgeist, sondern ein ganz anderes Ding sei, ich weiß nicht was für ein verwunschener Prinz! Die Priester können die Religion mißbrauchen, aber nicht machen und erzeugen. Dies thut der Weltgeist, indem er die Volksgeister sich entwickeln läßt: darum herrscht in den Religionen eine vernunftgemäße, der Philosophie erkennbare und einleuchtende Entwicklung; darum muß in dem Fortschritt der Philosophie sowohl ihr Gegensatz zur Religion in seiner ganzen Schärfe hervortreten, als zuletzt ihre Einheit mit der Religion in voller Versöhnung erreicht werden. „Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erstarkt sind; der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet, bekämpft er sie." „Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstracten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, daß «die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden», so ist die Pforte der Vernunft stärker, als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen."[2]

Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die Epochen dieses Bewußtseins sind auch die Epochen in der

[1] Ebendas. S. 76 u. 77. — [2] Ebendas. S. 94—96.

Geschichte der Philosophie. Im Orient wußte man, daß nur ein Einziger frei ist: der Despot, in der griechisch-römischen Welt, daß Einige frei sind: die Bürger, in der vom Christenthum durchdrungenen germanischen Welt, daß alle frei sind: die Menschen. Da aber die Freiheit in der wechselseitigen Anerkennung Gleicher besteht, so giebt es im Orient überhaupt noch kein Freiheitsbewußtsein und darum auch keine Philosophie.

Daher giebt es im Ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Die Geschichte der christlich-germanischen Welt theilt sich in das Mittelalter und die neue Zeit, daher unterscheidet sich die Geschichte der Philosophie in drei Weltperioden: 1. die griechische Philosophie von Thales bis zur Blüthe der neuplatonischen Philosophie durch Plotin und bis zu ihrer Vollendung durch Proklus. „Die neuplatonische Philosophie ist dann später ins Christenthum hineingetreten, und viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dies ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt." Die zweite Periode ist die Philosophie des Mittelalters. „Hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche: ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfaßt, und die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme, Cartesius hervorgetreten. Dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum. Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten, diese Philosophie ist so noch etwas Neues."[1]

---

[1] Ebendas. S. 97—119. Als Geschichtschreiber der Philosophie nennt Hegel: Thomas Stanley: history of philosophy, London 1655, in das Lateinische von Olearius übersetzt Leipzig 1701. Joh. Jac. Brucker: historia critica philosophiae, Leipzig 1742—1744, 5 Vol. Dietrich Tiedemann: Geist der speculativen Philosophie, Marburg 1791—1797, 8 Bände. Joh. Gottl. Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Göttingen 1796—1804, 8 Theile. Wilh. Gottl. Tennemann: Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819, 11 Theile. — Dazu kommen drei Compendien: Friedrich Ast: Grundriß einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807. Wendt: Auszug aus Tennemann, 5. Ausgabe, Leipzig 1829. Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1822—1823, 3 Bände.

Stanleys Werk enthält nur die alten philosophischen Schulen als Secten. Bruckers Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch, nirgends ist jedoch mehr

II. Orientalische Philosophie.

Obgleich der orientalische Geist noch derjenigen Geistesfreiheit ermangelt, woraus das Bedürfniß und die Kraft der Philosophie hervorgeht, so hat Hegel doch seiner Geschichte der Philosophie einen Abschnitt vorausgeschickt, dessen Gegenstand er als „Orientalische Philosophie" bezeichnet. Erst im Occident, wo der Geist in sich eingeht und gleichsam untertaucht, um sich in seiner Selbständigkeit und Tiefe zu erfassen, kann die Philosophie im Sinne der Welt- und Selbsterkenntniß entstehen und gedeihen. Zur Zeit des Niederganges der griechischen Philosophie und des römischen Weltreiches hatte sich der Geister eine religiöse Philosophie orientalischer Herkunft bemächtigt, die auf jener pantheistischen Grundanschauung von der Nichtigkeit aller Einzelwesen und der alleinigen Macht der göttlichen Substanz beruhte und orientalische Philosophie hieß, ein Gemisch orientalischer Vorstellungsweisen ungesichteter Art. Wegen dieser Bedeutung der orientalischen Philosophie innerhalb der abendländischen hat Hegel jene hervorgehoben, freilich an einer Stelle und in einer Weise, welche den erwähnten Zusammenhang gar nicht berührt, denn er behandelt die chinesische und indische Philosophie, als ob sie die Vorstufen der abendländischen und eigentlich historischen Philosophie wären.[1]

historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist ein großer Ballast. — Tiedemann giebt in seinem Werke ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann und doch keine Ahnung von Speculation hat; er hat schätzbare Auszüge aus seltenen Werken des Mittelalters geliefert aus kabbalistischen und mystischen Schriften jener Zeit. — Buhle bringt viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno. — Tennemann hat die Philosophien ausführlich beschrieben und die der neuen Zeit besser bearbeitet als die der alten. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, noch nicht kantische Philosophen zu sein und noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben. — Ast hat im Geiste der schellingschen Philosophie geschrieben, nur etwas verworren. — Bei Wendt wundert man sich, was da alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung ist oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen bei ihm wie Pilze aus der Erde hervor. — In Rixners Handbuch sind die Anhänge jedes Bandes besonders zweckmäßig, weil sie die Originalstellen enthalten, wie denn Chrestomathien vornehmlich aus den alten Philosophen ein Bedürfniß sind. — Hegel. XIII. S. 117—133.

[1] Ebendas. S. 134—143.

1. Chinesische Philosophie.

Was Hegel als chinesische Philosophie in aller Kürze zur Darstellung bringt, ist die Sittenlehre des Confucius, der ein Zeitgenosse des Thales war, die im Yking enthaltene Principienlehre und die von Lao-tse, einem älteren Zeitgenossen des Confucius, im Taoteking gegebene Vernunftlehre: die Lehre vom Tao, welches Wort nach Abel Remüsat dasselbe bedeutet als im griechischen das Wort Logos. Die Vernunft habe das Eine, dieses die Zwei, die Zwei habe die Drei hervorgebracht und diese die ganze Welt, das Universum, welches auf dem dunklen Principe ruht und das helle umfaßt.

Im Yking, als dessen Urheber Fohi gilt, sind die allgemeinsten Grundbegriffe oder Kategorien und deren Zeichen enthalten, welche die Chinesen für die Grundlage ihrer sogenannten Buchstaben und ihres Philosophirens ansehen: diese Elementarzeichen sind der einfache gerade Strich und der in zwei gleiche Hälften gebrochene: sie heißen Yang und Yin, sie bedeuten jener die Einheit, das Vollkommene, Väterliche, Männliche, dieser die Zweiheit, das Unvollkommene, Mütterliche, Weibliche; die Einheit ist die Bejahung (Affirmation), die Zweiheit die Verneinung (Negation). Wenn diese Zeichen verdoppelt oder zu zweien verknüpft und combinirt werden, so entstehen vier Figuren, welche der große und kleine Yang, der große und kleine Yin heißen; jene bedeuten die vollkommene Materie in ihrer Stärke und Schwäche, diese bedeuten die unvollkommene Materie in ihrer Stärke und Schwäche. Werden diese Zeichen verdreifacht oder zu dreien verbunden und combinirt, so entstehen acht Figuren, welche Kua heißen und den Himmel oder Aether (Tien), das reine Wasser, das reine Feuer, den Donner, den Wind, das gemeine Wasser, die Berge, die Erde bedeuten. Aus dieser Richtung der chinesischen Philosophie, zufolge deren sie die Zahlen symbolisch, d. h. als weltliche Mächte faßt und aus der Einheit und Zweiheit alles herzuleiten sucht, erhellt ihre schon früher erwähnte Aehnlichkeit mit der pythagoreischen Lehre.[1]

2. Indische Philosophie.

Die indische Philosophie hängt mit der indischen Religion in Weise der Abhängigkeit so genau zusammen, wie die scholastische Philosophie mit der christlichen Dogmatik. Der pantheistische Grundgedanke

[1] Ebendas. S. 137—141. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXIV. S. 748—751. Cap. XLIV. S. 972—974.

der indischen Religion ist das Alleine oder die allgemeine Substanz, aus der Alles entsteht, und in Einheit mit welcher das menschliche Bewußsein sein höchstes Ziel erreicht. Dies geschieht auf dem Wege der Religion durch Andacht, Opfer und Büßungen, auf dem Wege der Philosophie durch Abstraction von der Welt und Beschäftigung mit den reinen Gedanken. Eine populäre, auch den Griechen bekannte Form der indischen, weltabgewendeten Philosophie waren die den Cynikern vergleichbaren Gymnosophisten. Hegel in seiner Darstellung der indischen Philosophie verwirft Fr. Schlegels Werk „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" (1808), da der Verfasser nur das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana gelesen habe, und gründet sich auf die von Colebrooke gegebenen Auszüge aus zwei philosophischen Werken. Demnach sind die drei Hauptsysteme das auf die ältesten religiösen Urkunden (Veda) und deren Erforschung gegründete System der Mimansa, die Philosophie der Sankhya und die der Nyaya.

Alle indischen Systeme und Schulen, wie sie nun auch gerichtet sein mögen, ob orthodox oder heterodox, ob atheistisch oder theistisch, verfolgen einen Haupt= und Endzweck: nämlich die ewige Glückseligkeit vor und nach dem Tode, d. h. die Erlösung oder die Befreiung der Seele von den Wanderungen, dem Kreislauf der Existenzen oder der Metempsychose.

Dieses Ziel hat auch die Philosophie der Sankhya, als deren Urheber Kapila genannt wird, vor Augen und lehrt, daß es durch die Wissenschaft und das Denken sicherer und besser zu erlangen sei als durch Thieropfer, vorschriftsmäßige Ceremonien und Büßungen, denn durch die Tiefe der Concentration werde man gleich Brahm, und eine contemplative Seele sei selbst vollkommener als der Gott Indra. Daher entwickelt das Sankhya=System eine ausführliche Denklehre in Ansehung der Art, der Gegenstände und der Form der Erkenntniß. Die drei Arten oder Stufen der Erkenntniß sind die Wahrnehmung, die Folgerung und die affirmative Einsicht. Als Gegenstände der Erkenntniß werden fünfundzwanzig ohne Ordnung aufgeführt. Der tiefste und innerlichste Gegenstand ist das absolute Sein, mit welchem sich das Bewußtsein in Eins setzt und diese Einheit in dem Worte Om ausspricht. Die Form der Erkenntniß ist der nothwendige oder causale Zusammenhang alles Daseins, der alles Entstehen aus und Vergehen in Nichts ausschließt. Die Welt ist ewig. Was entsteht, wird nicht hervorgebracht, sondern nur herausgebracht, die Wirkungen sind nicht Producte, sondern Educte, Gott hat die Welt nicht aus Nichts,

sondern aus sich und seinem Wesen erschaffen. Es giebt auch ein theistisches Sankhya=System, welches einen Urheber der Welt mit bewußtem Willen (by volition) lehrt, aber Kapila, der Begründer der eigentlichen atheistischen Sankhya, verwirft diese atheistische Lehre, da ein solcher Gott (Iswara) weder wahrzunehmen noch zu beweisen oder zu erschließen sei.[1]

Das dritte Hauptsystem der indischen Philosophie ist die Nyaya (Njaja), welche die von Gotama ausgebildete Lehre des Räsonnements oder der Dialektik enthält, während Kanade in der Vaiçeshika die Physik als die Lehre von den particularen Dingen, den besonderen und sinnlichen Qualitäten gegeben hat. Kein Gebiet der Wissenschaft oder Litteratur hat nach Colebrooke mehr die Aufmerksamkeit der Inder auf sich gezogen als die Nyaya, eine unzählige Menge von Schriften, darunter die Arbeiten berühmter Gelehrten, seien die Frucht dieser Studien. Die drei Theile der Dialektik sind die Enunciation, die Definition und die Untersuchung: die erste bezeichnet den Gegenstand, um den es sich handelt, mit seinem sprachlichen Ausdruck, die zweite bestimmt ihn durch seine wesentlichen Eigenschaften, die dritte ist die Erkenntniß desselben nach Grund und Folge. Die Wissenschaft liegt im Beweise und dessen Evidenz. Die vier Arten des Beweises sind die Wahrnehmung, der Schluß, die Versicherung (Tradition und Offenbarung) und die Vergleichung. Die Arten des Schlusses sind die Begründung, die Folgerung und die Analogie.[2]

Der erste und wichtigste aller Gegenstände ist die Seele, denn sie ist der Sitz der Wissenschaft und des Denkens. Die sinnlichen Gegenstände, welche in der Aufführung der Objecte an der vierten Stelle genannt werden, sind die materiellen Dinge, von denen Kanade in seiner Physik lehrt, daß sie aus Atomen und deren Aggregaten bestehen.[3] Die Atome sind ewig.

Das Sammeln der Seele in sich, ihre Erhebung in die Freiheit und Reinheit des Denkens, in den Zustand der völligen Abstraction von der Welt ist in der indischen Religion und Philosophie die Hauptsache und das Ziel. Dieses Fürsichwerden der Seele, ihr aus den Banden der Welt erlöstes, vollkommen abstractes Dasein nennt Hegel die intellectuelle Substantialität und bezeichnet dieselbe als das Ziel der indischen Philosophie und als den Anfang des Philosophirens

[1] Hegel. XIII. S. 143—159. — [2] Ebendas. S. 159 u. 160. — [3] Ebendas. S. 161 u. 162.

überhaupt. „Sie ist im Allgemeinen der wesentliche Anfang. Philosophiren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich die Grundlage der Wahrheit ist.“ Die intellectuelle Substantialität ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjectiven Individualität der Europäer. „Es ist das Interesse, zu der intellectuellen Substantialität zu kommen, um jene subjective Eitelkeit und Reflexion darin zu ersäufen. Dies ist der Vortheil dieses Standpunkts.“[1]

Unter den abendländischen Philosophien giebt es eine, welche sich mit diesem Standpunkte vergleichen läßt und von Hegel gern als diejenige hervorgehoben und gepriesen wird, welche jeder wahrhaft Philosophirende in sich erlebt haben müsse, nicht um darin zu bleiben, sondern um sie zu überwinden: das ist der Spinozismus.

Die Selbstvernichtung und Selbstentäußerung ist die Grundrichtung der indischen Philosophie wie des „Orientalismus“ überhaupt, wogegen die Selbstbejahung und freie Selbstentwicklung, das Princip der intellectuellen Subjectivität, die Grundrichtung der abendländischen Philosophie und zunächst des Hellenismus kennzeichnet.

Siebenundvierzigstes Capitel.

Die Geschichte der Philosophie. B. Die griechische Philosophie. Von Thales bis Anaxagoras. Von Anaxagoras bis Plato.

I. Einleitung und Eintheilung.

Die griechische Welt ist durch die orientalische bedingt und hat in der Ausbildung ihrer Religion und Kunst vom Orient her, namentlich von Syrien und Aegypten, eine Menge Elemente empfangen und in sich aufgenommen, aber dergestalt verarbeitet, umgestaltet und hellenisirt, daß sie ihr Eigenthum, der völlige Ausdruck ihres Geistes und Wesens geworden sind. Auf diese Weise haben die Griechen ihre Welt sich ausgestaltet und heimisch gemacht; darum fühlen auch wir bei den Griechen, wie bei keinem anderen Volke der Welt, uns heimisch und heimathlich. Die Philosophie als die denkende Welt- und Selbsterkenntniß besteht darin, daß wir, geistig genommen, bei uns selbst und zu Hause sind; darum ist auch die Philosophie bei den Griechen

[1] Ebendas. S. 162 u. 163.

erst wahrhaft entstanden und zu Hause gewesen. „Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande und solchem Zustande.“ In diesen Worten vernehmen wir noch die Jugendgefühle, welche Hegel mit seinem Freunde Hölderlin getheilt hat. „Die Griechen haben von allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt, sondern von allen Seiten ihres Daseins, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Oelbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaft, Städte, Fürstengeschlechter u. s. f. — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äußerlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden.“[1]

Diese poetisch ausgestaltete und entwickelte Welt ist, wie Hegel in seiner Philosophie der Geschichte dieselbe bezeichnet hatte, ein allseitiges Kunstwerk, ein subjectives in Ansehung der Menschen, ein objectives in Ansehung der Götter, ein politisches in Ansehung der Staaten; die letzteren sind nicht colossale Größen, worin der Einzelne machtlos und nichtig verschwindet, wie die morgenländischen Reiche und später das römische, sondern auf natürlicher, maßvoller Grundlage beruhende Individualitäten, „kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu einem Ganzen vereinigen konnten“. „Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Schönheit. Hier mußte das Selbstgefühl zu derjenigen Geistesfreiheit erstarken, aus welcher die Philosophie hervorgeht.[2]

Der Ursprung der griechischen Philosophie, von dem aus sie mit bewunderungswürdiger Regelmäßigkeit und Continuität fortschreitet, fällt in das sechste vorchristliche Jahrhundert, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien, deren Selbständigkeit durch Krösus und die Lydier schon gefährdet war, durch Cyrus und die Perser vernichtet wurde; in die Zeit des Uebergangs der inneren Zustände aus der patriarchalischen Fürstenherrschaft in die gesetzlichen oder gewaltsamen Staatsordnungen; es treten einzelne Individuen hervor, kluge, weltkundige Männer als Berather, Staatsordner, Gesetzgeber und Herrscher, sie herrschen nicht von wegen ihrer Geburt oder ihres Stammes, sondern durch ihre hervorragenden Eigen=

[1] Ebendas. S. 165—169. — [2] Ebendas. S. 169—171.

schaften und Talente. So hat Solon den ionischen Charakter, der in Athen zu historischer Machtentfaltung gediehen war, gesetzgeberisch geformt und entwickelt, wie vor ihm Lykurg den dorischen in Sparta. Man hat diese hervorragenden Männer, die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts aufgetreten sind, auf eine gewisse Anzahl gebracht und die sieben Weisen genannt. Vier Namen sind beständig: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Dazu kommen Periander, Kleobulos und Chilon.

Diese hervorragenden Individuen waren nicht im Sinne der Philosophie weise (σοφοί), sondern im Sinne des praktischen Lebens kluge und einsichtsvolle Männer (συνετοί). Thales zur Zeit des Krösus gab seinen Mitbürgern den weisen, aber vergeblichen Rath, zu ihrer Stärkung und Schutzwehr eine föderative Vereinigung mit einem Bundesrath in Teos zu gründen; Bias zur Zeit des Cyrus und Harpagus rieth seinen Mitbürgern die gemeinsame Auswanderung und Gründung eines Colonialstaates in Sardinien. Solon gab den Athenern eine demokratische Staatsordnung, die aber nicht fest und mächtig genug war, um die Gewaltherrschaft des Pisistratus zu verhindern, welche nichts anderes bezweckte, als die Athener durch Zwang an die Befolgung der solonischen Gesetze zu gewöhnen. Als die Vereinigung von Solon und Pisistratus erscheint Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene.

Auch in den Aussprüchen, welche den weisen Männern zugeschrieben werden, zeigt sich das bündige Resultat tausendfacher Lebenserfahrungen, daß die Maßlosigkeit der Leidenschaft und der Gewalt der Tod der Gerechtigkeit und die Quelle des Verderbens sei; Besonnenheit und Maaß dagegen das Heil der menschlichen Lebensverhältnisse im Kleinen wie im Großen. Daher die Aussprüche: μηδὲν ἄγαν. Kleobulos sagt: μέτρον ἄριστον. Solon hat wohl an den eigenen Gesetzen die Wahrheit erfahren, die man ihm in den Mund gelegt hat: „die Gesetze gleichen Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie". Er wußte aus tieferer Lebensbetrachtung, daß die menschliche Glückseligkeit nicht in einem momentanen Hochzustande des Genusses und Besitzes bestehe, sondern durch eine Mannichfaltigkeit echter Güter und ihre Fortdauer bis an das Ende sich bewähren müsse. Darum sagte er zum Krösus: niemand sei vor dem Tode glücklich.

Wir haben den gesammten Entwicklungsgang der griechischen Philosophie von Thales bis Proklus schon in seinen drei großen

Perioden unterschieden, die durch die Namen des Aristoteles und Plotin bestimmt werden. Auch die erste Periode von Thales bis Aristoteles zerfällt in drei Abschnitte, welche durch die Namen des Anaxagoras und Sokrates zu unterschieden sind: 1. Von Thales bis Anaxagoras, 2. die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker, 3. Plato und Aristoteles. Im ersten Abschnitt herrscht der Naturbegriff, im zweiten das Princip der Subjectivität, im dritten die Vereinigung beider.

II. Von Thales bis Anaxagoras.

Der Schauplatz dieses ersten Zeitalters der griechischen Philosophie sind die Colonien in Osten und Westen, Städte der kleinasiatischen und der thrazischen Küste, Städte in Italien (Großgriechenland) und Sicilien: Milet, Ephesus, Abdera, Kroton, Elea, Agrigent.[1]

1. Die ionische Naturphilosophie.

Das erste Thema der griechischen Philosophie ist, wie es der Anfang erfordert, die Frage nach dem Urgrunde oder Princip aller Dinge, d. i. der Grundstoff, woraus alles besteht, das Element, das eine, lebendige, beseelte, aus dem alles hervorgeht und in das alles zurückgeht, selbst ungeworden, darum formlos. Noch ist keine Rede davon, daß Stoff oder Materie und Seele oder Geist von einander geschieden werden.

Die drei milesischen Philosophen, welche diesen einfachen und nothwendigen Anfang der Philosophie gemacht haben, sind Thales, Anaximander und Anaximenes.

---

[1] Die Quellen sind die Bruchstücke, so weit solche vorhanden sind, und die Ueberlieferung. Hier ist vor allen Plato zu nennen, wo er die älteren Philosophen erwähnt und beurtheilt; die reichhaltigste Quelle ist Aristoteles, namentlich das erste Buch seiner Metaphysik; Cicero, dem es an philosophischem Sinn fehlt, bringt Nachrichten, die sich vornehmlich auf die neueren nacharistotelischen Philosophen beziehen, er gesteht selbst, den Heraklit nicht verstanden zu haben, und betrachtet die Philosophen überhaupt mehr durch das Medium des Räsonnirens als des Speculirens. Sextus Empirikus in seinem Abriß pyrrhonischer Lehren (Hypotyposes Pyrrhonicae) und in seiner Schrift adversus mathematicos bekämpft die dogmatischen und benützt die skeptischen Philosophen, weshalb seine Schriften eine sehr fruchtbare Quelle für die Geschichte der alten Philosophie sind. Die zehn Bücher des Diogenes von Laerte sind eine kritiklose, aber wichtige Compilation. Endlich ist Simplicius zu nennen, aus dem sechsten christlichen Jahrhundert, der gelehrteste und scharfsinnigste Commentator des Aristoteles. Wir vermissen die Anführung des Pseudoplutarch und des Joh. Stobäus, zumal Hegel selbst sie später citirt.*)

*) Ebendas. S. 184—188.

schaften und Talente. So hat Solon den ionischen Charakter, der in Athen zu historischer Machtentfaltung gediehen war, gesetzgeberisch geformt und entwickelt, wie vor ihm Lykurg den dorischen in Sparta. Man hat diese hervorragenden Männer, die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts aufgetreten sind, auf eine gewisse Anzahl gebracht und die sieben Weisen genannt. Vier Namen sind beständig: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Dazu kommen Periander, Kleobulos und Chilon.

Diese hervorragenden Individuen waren nicht im Sinne der Philosophie weise (σοφοί), sondern im Sinne des praktischen Lebens kluge und einsichtsvolle Männer (συνετοί). Thales zur Zeit des Krösus gab seinen Mitbürgern den weisen, aber vergeblichen Rath, zu ihrer Stärkung und Schutzwehr eine föderative Vereinigung mit einem Bundesrath in Teos zu gründen; Bias zur Zeit des Cyrus und Harpagus rieth seinen Mitbürgern die gemeinsame Auswanderung und Gründung eines Colonialstaates in Sardinien. Solon gab den Athenern eine demokratische Staatsordnung, die aber nicht fest und mächtig genug war, um die Gewaltherrschaft des Pisistratus zu verhindern, welche nichts anderes bezweckte, als die Athener durch Zwang an die Befolgung der solonischen Gesetze zu gewöhnen. Als die Vereinigung von Solon und Pisistratus erscheint Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene.

Auch in den Aussprüchen, welche den weisen Männern zugeschrieben werden, zeigt sich das bündige Resultat tausendfacher Lebenserfahrungen, daß die Maßlosigkeit der Leidenschaft und der Gewalt der Tod der Gerechtigkeit und die Quelle des Verderbens sei; Besonnenheit und Maaß dagegen das Heil der menschlichen Lebensverhältnisse im Kleinen wie im Großen. Daher die Aussprüche: μηδὲν ἄγαν. Kleobulos sagt: μέτρον ἄριστον. Solon hat wohl an den eigenen Gesetzen die Wahrheit erfahren, die man ihm in den Mund gelegt hat: „die Gesetze gleichen Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie“. Er wußte aus tieferer Lebensbetrachtung, daß die menschliche Glückseligkeit nicht in einem momentanen Hochzustande des Genusses und Besitzes bestehe, sondern durch eine Mannichfaltigkeit echter Güter und ihre Fortdauer bis an das Ende sich bewähren müsse. Darum sagte er zum Krösus: niemand sei vor dem Tode glücklich.

Wir haben den gesammten Entwicklungsgang der griechischen Philosophie von Thales bis Proklus schon in seinen drei großen

elementarischen Gegensätze des Kalten und Warmen, welche der Urstoff von sich ausscheidet, macht erst das flüssige Element (welches bei Thales das Erste war), aus ihm entsteht in Gestalt einer Walze die Erde, die von einer Feuerrinde umhüllt wird, welche zerspringt und in Stücke geht. Diese in den Luftraum geschleuderten Stücke sind die Gestirne (Sonne, Mond und Sterne). Nach der neueren Buffon'schen Theorie sind die Planeten Explosionen und Stücke der Sonne. (Hegel nennt als die Begründer der modernen Kosmogonie weder Kant noch Laplace.) Alles Gewordene entsteht und vergeht, daher lehrt Anaximander die Succession zahlloser Welten und betrachtet das Gewordensein als eine Schuld, welche durch den Untergang gebüßt wird.[1]

Anaximander läßt die Entstehung der Dinge unerklärt. Unter der Voraussetzung des einen Grundstoffs als des alleinigen Weltprincips muß alles Entstehen und Vergehen in einer Veränderung des Grundstoffs bestehen, dieser also eine bestimmte Beschaffenheit haben: der eine Grundstoff muß sowohl qualitativ als auch unendlich oder unbegrenzt sein, so daß in einer solchen Fassung des Princips Thales und Anaximander vereinigt werden. In dieser Synthese liegt der Fortschritt und Abschluß der ionischen Naturphilosophie: sie geschieht durch Anaximenes, dessen Blüthe in die Zeit der Eroberung von Sardes durch Cyrus fällt (548 v. Chr.). Der eine Grundstoff ist die Luft (Aether), Luft und Seele oder Geist sind gleichbedeutend, wie es der von Pseudoplutarch angeführte Satz des Anaximenes ausspricht: «Wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die Welt Geist und Luft zusammen». Hier will Hegel schon den Uebergang von der Philosophie der Natur zur Philosophie des Bewußtseins wahrnehmen. Die weitere Lehre des Anaximenes läßt er unerörtert, ebenso die des Diogenes von Apollonia, des wichtigsten unter den jüngeren Nachfolgern der ionischen Naturphilosophie.[2]

2. Pythagoras und die Pythagoreer.

Was aus dem Grundstoff als dem alleinigen Weltprincip sich nie erklären läßt, ist die Form der Welt, die Gestaltung und Ordnung der Dinge, die Welt als Kosmos. Dazu bedarf es des Denkens und zwar zunächst desjenigen Denkens, welches zwischen dem sinnlichen

[1] Ebendas. S. 202–227. — [2] Ebendas. S. 207–212.

Vorstellen und dem reinen Denken gleichsam die Mitte hält: des mathematischen Denkens; es sind noch nicht die reinen Begriffe der Ideen, sondern die Zahlen, welche als die weltlichen und weltordnenden Mächte erscheinen und nunmehr als die Principien der Philosophie auftreten. Hegel sieht darin den Uebergang von der ionischen Naturphilosophie zur Intellectualphilosophie. „Dieser Uebergang ist ein Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen und damit eine Trennung des Intelligiblen und des Realen.“[1]

Da die pythagoreische Lehre eine Reihe von Entwicklungsformen durchlaufen hat, die Urkunden aber zur Erkenntniß und Beglaubigung der ersten und frühesten völlig fehlen, so heißt das Thema: „Pythagoras und die Pythagoreer“. Es ist den belehrenden Nachrichten des Aristoteles und Sextus Empirikus zu danken, daß wir von der pythagoreischen Lehre nicht eine ebenso verdorbene Vorstellung erhalten haben als durch die neuplatonischen Philosophen Malchus (Porphyrius) und Jamblichus von der Lebensgeschichte des Pythagoras, der hier in der absichtlichen Parallele mit und gegen Christus als ein Wundermann und Gesellschafter höherer Wesen erscheint, wie Apollonius von Tyana in der Darstellung des Philostratus. „Das Leben des Pythagoras erscheint uns so zunächst in der Geschichte durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird.“[2]

Pythagoras war ein Zeitgenosse jener drei milesischen Philosophen, selbst ein ionischer Grieche aus Samos, wo er an dem glänzenden Hofe des Polykrates gelebt und von diesem ein Empfehlungsschreiben an den ihm befreundeten Amasis, den griechenfreundlichen Tyrannen und Herrscher Aegyptens, erhalten hat, als er noch in der Jugend seine weiten und wißbegierigen Reisen nach Kleinasien, Phönizien und Aegypten unternahm, die er bis nach Persien ausgedehnt haben soll; er habe sich in alle Mysterien, die hellenischen wie barbarischen, einweihen lassen und sei selbst in den Stand und die Genossenschaft der ägyptischen Priester eingetreten, von Bewunderung erfüllt für ihre Lebensordnung. Da die politischen Zustände in Samos, welche er nach seiner Rückkehr vorfand, ihm mißfielen, so ist er nach Unteritalien (Großgriechenland) ausgewandert und in Kroton als öffentlicher Volkslehrer aufgetreten, der erste unter den griechischen Weisen, der eine solche Wirksamkeit unternommen, auch

[1] Ebendas. S. 227. — [2] Ebendas. S. 212, S. 213. Vgl. S. 219, S. 226.

habe er sich nicht σοφός, sondern φιλόσοφος genannt, da er die Weisheit nicht wegen ihres praktischen Nutzens, sondern um ihrer selbst willen, d. h. als Wissenschaft betrieben, nicht als ein Ziel, welches man zu erstreben, sondern als eine Sache, womit man sich zu beschäftigen, welche man auszubilden und zu lehren habe.

So entstand eine Schülerschaft, die durch ihre Abstufungen (Exoteriker und Esoteriker), durch ihre nach außen wie nach innen geschlossene Organisation den Charakter einer Gesellschaft, eines Ordens gewann, den man den pythagoreischen Bund genannt und worüber man namentlich in späterer Zeit viel gefabelt hat. Die charakteristischen Züge waren die Gemeinsamkeit und Regelmäßigkeit des Lebens, die beständige Selbstprüfung, die Beherrschung der Begierden, daher die Enthaltung von blutiger Speise und Wein, die vegetabilische Ernährung (ausgenommen die Bohnen), die weiße leinene Kleidung, die gemeinschaftlichen Mahle, die gymnastischen und musikalischen Uebungen, die Ehrfurcht vor dem Haupte des Bundes, der Person des Pythagoras, der als ein sehr schöner Mann von majestätischem Ansehen geschildert wird, das fünfjährige, schweigende Noviziat (ἐχεμυθία). „Diese Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muß damit anfangen, Gedanken anderer auffassen zu können und auf eigene Vorstellungen Verzicht zu leisten." „Wahre Bildung ist nicht die Eitelkeit, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten und sich mit sich als Individuum zu beschäftigen, sondern die Selbstvergessenheit, sich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen."

Durch die Wirksamkeit und Ausbreitung des pythagoreischen Bundes gewann derselbe politisches Ansehen in den italischen Städten und vertrat, wie es seine Grundrichtung forderte, die Herrschaft der Besten gegen die Volksherrschaft. Es kam zu fortgesetzten Kämpfen, welche zuletzt die Vertreibung der Pythagoreer aus Italien zur Folge hatten. In einem solchen Volksaufstande soll Pythagoras selbst umgekommen sein, sei es in Kroton oder in Metapont oder nach andern in einem Kriege der Syrakusaner gegen die Agrigentiner.[1]

Um die wahre pythagoreische Lehre kennen zu lernen, muß man alles abthun, was später durch die Neupythagoreer und ihre pseudopythagoreischen Schriften, noch später durch die Neuplatoniker aus ihr

[1] Ebendas. S. 213—227.

gemacht worden ist. Aus der Ueberlieferung des Aristoteles erhellt sogleich die vollkommene Uebereinstimmung zwischen dem Charakter der pythagoreischen Lehre und dem Charakter, auch dem politischen, des pythagoreischen Bundes. Der einfache Hauptsatz der pythagoreischen Philosophie lehrt, „daß die Zahl das Wesen der Dinge und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist". Die pythagoreischen Zahlen sind nicht, wie die platonischen Ideen, außerhalb und abgesondert von den Dingen, sondern, wie Aristoteles erklärt, soll durch sie sowohl die Substanz und das Wesen als auch die Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge begriffen werden: sie sind also das materiale und formale Weltprincip.

Alle Zahlen sind Einheiten, die Einheit aber ist sowohl gerade als ungerade (ἀρτιοπέριττον), denn sie macht das Gerade ungerad und das Ungerade gerad; die Zahlen sind entweder gerade oder ungerade, daher vereinigt die Zahl den Gegensatz des Geraden und Ungeraden, und da jenes gleich ist dem Unbegrenzten, dieses dem Begrenzten oder Begrenzenden, so vereinigt die Zahl das Unbegrenzte und das Begrenzte. Der Stoff ist unbegrenzt, wie schon Anaximander festgestellt hatte, die Form ist begrenzt und begrenzend; daher ist die Zahl, als die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, sowohl das stoffliche als das formale Weltprincip.

Das Begrenzte (Begrenzende) ist die Einheit, das Unbegrenzte ist die Vielheit. Die Zahl enthält in sich den Gegensatz der Einheit und Vielheit oder auch der Einheit (μονάς) und unbestimmten Zweiheit (δυὰς ἀόριστος). Dieser fundamentale Gegensatz erscheint und herrscht in der räumlichen, physischen und sittlichen Welt in den mannichfaltigsten Formen, welche Alkmäon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, auf zehn zurückgeführt haben soll: das war der erste, noch rohe Anfang einer Kategorientafel, weshalb Aristoteles im ersten Buch seiner Metaphysik diesen Versuch mit besonderem Interesse hervorhebt.

Die Einheit und Zweiheit ist in der Dreiheit (τριάς) enthalten, der ersten Ungeraden, welche durch die Hinzufügung der Einheit sich zur Vierheit (τετράς) entwickelt und vollendet, diese aber enthält die Zehnheit (δεκάς) in sich, denn die Summe der ersten vier Zahlen ist zehn, das Haupt aller Zahlen, das Princip der dekadischen Zahlenordnung und damit des gesammten Zahlensystems. In der Vierzahl sind auch enthalten die Verhältnisse 1:2, 2:3, 3:4, das sind die

Grundverhältnisse der Tonleiter oder der **musikalischen Harmonie**: Octave (1 : 2), Quinte (2 : 3), Quarte (3 : 4), welche Pythagoras nicht, wie eine alberne Erzählung meint, an den Hammerschlägen in einer Schmiede, sondern an den Schwingungszahlen verschiedener Saiten von gleicher Länge und Dicke, aber ungleicher Intensität der Spannung entdeckt hat. Die musikalische Harmonie und das dekadische Weltsystem vereinigen sich zu dem System der **Weltharmonie**, welche den höchsten Begriff der pythagoreischen Philosophie ausmacht.

Darum gilt die thätige Vierzahl (τετρακτύς) als die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur, und der pythagoreische Schwur wurde bei dem Pythagoras geleistet, als demjenigen, welcher die Tetraktys offenbart habe.[1]

Die räumlichen Zahlen sind die **Körper**: die räumliche Einheit ist der **Punkt**, die räumliche Zweiheit die **Linie**, die räumliche Dreiheit ist die **Fläche**, die räumliche Vierheit der **Körper**. Begrenzen heißt formen und bilden. Zwei Punkte begrenzen und bilden die Linie, drei Linien die Fläche, vier Flächen den Körper. Aus den mathematischen (stereometrischen) Körpern gehen die physischen und sinnlich wahrnehmbaren, nämlich die **Elemente** hervor. Wie dies geschieht, hat Hegel nicht näher dargethan.

Das Weltsystem ist **dekadisch**. Um das Centralfeuer in der Mitte bewegen sich die neun Sphären der Milchstraße (Fixsternhimmel), des Saturn, Jupiter, Mars, der Venus, des Merkur, der Sonne, des Mondes und der Erde. Zur Vollendung der kosmischen Dekade haben die Pythagoreer zwischen dem Centralfeuer und der Erde noch einen Weltkörper, die Gegenerde (ἀντίχθων), angenommen: die bewegten Sphären ertönen, ihre Abstände werden den Tonintervallen gleichgesetzt, so ergiebt sich die „grandiose Vorstellung eines harmonischen Weltchorals", der Sphärenmusik, welche die Menschen nicht vernehmen, sei es, weil sie dieselbe beständig hören oder weil dem sterblichen Ohr die Kraft und Fähigkeit dazu gebricht. Wie aber in dem Entwicklungsgange der pythagoreischen Lehre die Idee der Sphärenharmonie entstanden ist und sich ausgebildet hat, da sie doch mit dem dekadischen Weltsystem nicht zusammenstimmt, ist eine Frage, welche Hegel auf sich beruhen läßt.

Die Seele wird als eine sich und den Körper bewegende Kraft gefaßt und ihre Unsterblichkeit in Form der **Seelenwanderung** ge-

[1] Ebendas. S. 227—243.

lehrt, welche die mannichfaltigen Thierleiber während dreier Jahrtausende zu durchlaufen habe, bis sie in einen Menschenleib zurückkehrt. Die Metempsychose ist eine ungriechische, orientalische, namentlich indische und ägyptische Vorstellungsweise, aus welcher letzteren Pythagoras die seinige geschöpft habe. Aristoteles hat diese Vorstellung, nach welcher jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper wandern könne, als „pythagoreische Mythen" behandelt und vollkommen widerlegt.

Was endlich die praktische Philosophie betrifft, so soll nach Aristoteles Pythagoras der erste gewesen sein, der nicht bloß aphoristisch von der Tugend geredet, sondern eine Tugendlehre habe begründen und durch die Zahlenlehre habe bestimmen wollen, wozu man auch „die goldenen Worte" rechnet, die ihm mit Unrecht zugeschrieben werden. Die Hauptsache ist, daß Pythagoras die Sittlichkeit substantiell, d. h. so gefaßt habe, daß der Geist eines Volks und Staats die lebendige Gesinnung jedes einzelnen sei. Dies entspricht ganz dem Charakter des pythagoreischen Bundes. Auf die Frage nach der besten Erziehung habe Pythagoras geantwortet, daß man als Bürger eines wohl regierten Staates am besten erzogen werde. „Dies ist eine große wahrhafte Antwort; diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle andern Umstände untergeordnet."

Am Schluß gedenkt Hegel noch des berühmten pythagoreischen Lehrsatzes vom rechtwinkligen Dreieck, ohne im Zusammenhange der Philosophie des Pythagoras die Stelle zu bezeichnen, woher dieser Satz nach Ursprung und Bedeutung stammt. Aus Freude über seine Entdeckung habe Pythagoras eine Hekatombe geschlachtet und ein großes Fest gegeben: „eine Feier geistiger Erkenntniß — auf Kosten der Ochsen".[1]

3. Die eleatische Schule.

Das Thema der ionischen Naturphilosophie war der Grundstoff, das der Pythagoreer war der Grundstoff und die Grundform, also

[1] Ebendas. S. 243—259. S. 258. — Später hat Börne gesagt: „Seitdem brüllen alle Ochsen, wenn eine neue Wahrheit entdeckt wird".

Es gereicht der hegelschen Darstellung des „Pythagoras und der Pythagoreer" zum Mangel und zum Vorwurf, daß der Name des Philolaos so gut wie gar nicht genannt worden und das für die Erkenntniß der pythagoreischen Lehre epochemachende Werk von Aug. Boeckh, der sämmtliche Bruchstücke des Philolaos herausgegeben und erklärt hat: „Entwicklung der Lehren des Pythagoreers Philolaos" (1819) ganz unerwähnt und unbenutzt geblieben ist. Das Werk erschien, als Hegel eben nach Berlin gekommen war.

das Thema beider der Grund und zwar der eine, aus dem alles hervorgeht. Die Bewegung aber, worin dieses Hervorgehen (Entstehen und Vergehen) besteht, hat von beiden keiner erklärt noch zu erklären vermocht. Nunmehr ist das dritte Hauptproblem sowohl die Vielheit und Besonderung, welche aus dem einen Urgrunde hervorgeht, als auch das Hervorgehen (Entstehen und Vergehen) selbst oder die Bewegung. Da nun diese beiden Begriffe der Vielheit und der Bewegung Denkschwierigkeiten, ja, wie es zunächst scheint, Denkunmöglichkeiten enthalten, so ist das Denken jetzt genöthigt, auf sich selbst zurückzugehen, sich mit sich selbst zu beschäftigen und seine eigene, von aller Sinnlichkeit freie und reine Thätigkeit zur alleinigen Richtschnur der Wahrheit zu nehmen. Diese außerordentliche Bedeutung hat sich in der Geschichte der griechischen Philosophie diejenige Schule erworben, welche nach ihrem Hauptsitz, der italischen Colonie Elea, die eleatische heißt. Der Stifter ist Xenophanes, der Meister Parmenides, die Schüler Melissus und Zeno.[1]

Xenophanes, ein ionischer Grieche aus Kolophon in Kleinasien, Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras, arm und flüchtig, soll die Gründung von Elea in einem Epos geschildert haben, weshalb man diesen Ort auch für seinen Wohnsitz gehalten. Er hat aus der Einheit des Urgrundes das Alleine gemacht, welches alles Entstehen und Vergehen ausschließe, und dieses Alleine Gott genannt. Auf das ganze Weltall hinblickend (nicht, wie Hegel übersetzt: „ins Blaue sehend"), habe er gesagt: das sei Gott. Daher war Xenophanes der erste griechische Philosoph, welcher, pantheistisch bewegt, der Volksreligion, dem Polytheismus, der Mythologie, den Dichtungen des Homer und Hesiod mit leidenschaftlichem Ernste entgegentrat. Alle Götterlehre sei lächerlicher Anthropomorphismus. Wenn Stiere und Löwen Bilder machen könnten, so würden ihre Götterbilder Stiere und Löwen sein. Homer und Hesiod schreiben ihren Göttern allerhand schimpfliche und schändliche Werke zu, Ehebruch, Lüge und Betrug. Im Uebrigen habe Xenophanes nach elegischer Weise die Schwäche der

---

[1] Die Bruchstücke der Gedichte des Xenophanes und Parmenides und der Schrift des Melissus hat Brandis in Bonn gesammelt: «Commentationes Eleaticae. P. I. Altona 1813»; die dem Aristoteles zugeschriebene Schrift «De Xenophane, Zenone et Gorgia» hält Hegel noch für echt, erkennt aber richtig, daß der erste Theil nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handelt, nach den von Simplicius erhaltenen Bruchstücken seiner Schrift. (S. 278 Anmk.)

menschlichen Erkenntniß beklagt und nach ionischer Art die Entstehung der Dinge stofflich erklärt: daher bei ihm der eleatische und ionische Standpunkt noch vermischt sind.[1]

Die eleatische Lehre muß in ihrer vollen Reinheit und Folgerichtigkeit über den ionischen und pythagoreischen Standpunkt erhoben und festgestellt werden. Dies geschieht durch Parmenides, den Meister und das Haupt der Schule, dessen Blüthe in die 69. Ol. (504—501 v. Chr.) fällt. Hegel läßt die Reise nach Athen und das Gespräch zwischen Parmenides, Zeno und Sokrates, welches Plato in seinem Parmenides ausgeführt habe, für historisch gelten. Es enthalte „die erhabenste Dialektik, die es je gegeben".

Alles Entstehen und Vergehen schließt das Nichtsein in sich, dieses aber ist nicht, darum giebt es kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Sein, welches gleich ist dem reinen Gedanken und dem reinen Denken: Denken und Sein sind identisch. Diese Erkenntniß ist der Weg der Wahrheit, welchen Parmenides im ersten Theile seines Gedichtes schildert, das Sein ist in sich vollendet, darum begrenzt. Der zweite Theil des Gedichtes schildert den Weg der Meinung und des Irrthums: das Nichtsein ist auch, also Sein und Nichtsein, die Gegensätze und der Widerspruch herrschen in der Natur der Dinge und im Denken der Menschen. Wenn man nicht vernunftgemäß denken kann und will, wonach nur das Sein ist, das eine, ungewordene und unvergängliche, so muß man sich vorstellen, daß zwei einander entgegengesetzte Principien in der Natur der Dinge und in der Seele des Menschen wirksam und gemischt sind, das Lichte und Dunkle (Licht und Nacht), das Warme und Kalte; man muß sich das Weltgebäude vorstellen als zusammengesetzt aus Sphären, hellen und dunklen. Kurzgesagt, man muß von dem Standpunkt der philosophischen Erkenntniß herabsteigen auf die niederen und überwundenen Standpunkte der ionischen und pythagoreischen Vorstellungsart. Parmenides war mit Pythagoreern befreundet (Ameinias und Diochaites) und hieß selbst ein pythagoreischer Mann.

Melissos aus Samos, dessen Blüthe in die 84. Ol. (444 v. Chr.) fällt, hat den parmenideischen Gedanken dergestalt bewiesen und entwickelt, daß das Seiende ewig, ohne Anfang und Ende, also unbegrenzt, eines und unbeweglich sein müsse, da alle Bewegung

[1] Ebendas. S. 259—269.

und Veränderung etwas Leeres voraussetze, das als solches gleich sei dem Nichtsein.[1]

Zeno von Elea, der Schüler und Freund des Parmenides, als ein Charakter von außerordentlicher Stärke geschildert, hat die Wahrheit des parmenideischen Gedankens durch die Unmöglichkeit des Gegentheils bewiesen und ist dadurch der Begründer und Erfinder der Dialektik geworden. Parmenides lehrt die Einheit und Unbewegtheit des Seins; Zeno beweist die Unmöglichkeit der Vielheit und der Bewegung. Die Unmöglichkeit liegt im Widerspruch, d. h. darin, daß jeder der beiden Begriffe sowohl A als Nicht-A ist. Dies wird von der Vielheit wie von der Bewegung durch je vier Beweise erhärtet.

Die Vielheit ist sowohl unendlich klein als unendlich groß, sowohl begrenzt als nicht begrenzt, sowohl räumlich als nicht räumlich, sowohl Menge (Haufen) als Nicht-Menge (Nicht-Haufen).

Weil jeder Raum ins Unendliche getheilt ist, darum kann die Linie A B nicht durchlaufen, der Punkt A nicht verlassen, der Punkt B nicht erreicht, und der Zwischenraum nicht anders durchwandert werden als durch eine Summe von lauter Ruhepunkten. Der zweite dieser Beweise heißt „der schnellfüßige Achilles", der dritte „der fliegende Pfeil". Endlich glaubte Zeno einen Fall ausfindig gemacht zu haben, wo gleiche Körper mit gleichen Geschwindigkeiten in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchlaufen.

Was Zeno verneint hat und verneinen wollte, war die logische Denkbarkeit, nicht die sinnliche Wahrnehmbarkeit der Vielheit und der Bewegung, weshalb auch Diogenes nichts dadurch ausrichtete, daß er um ihn herumlief.

4. Heraklit.

Die sieben Weisen waren öffentliche Autoritäten und Gesetzgeber, die Pythagoreer politisch gesinnte Aristokraten, Heraklit war der erste Philosoph, der sich von der Menge absonderte und in die Einsamkeit ging. Seine Blüthe war gleichzeitig mit der des Parmenides (500 v. Chr.). Von den Ephesiern, seinen Landsleuten, hat er sich in bitterer Verachtung abgewendet und gesagt, daß man die Erwachsenen hängen und den Staat den Unmündigen überlassen sollte, denn sie hätten seinen Freund, Hermodorus, ihren vortrefflichsten Mann, vertrieben; unter ihnen solle keiner der Trefflichste sein, ist es aber einer, so sei

[1] Ebendas. S. 278—281.

er es anderwärts und bei andern. Das einzige von ihm verfaßte Werk habe er im Tempel der Diana zu Ephesus niedergelegt; es war so tiefsinnig und schwer, daß Sokrates gesagt haben soll, es gehöre ein delischer Schwimmer dazu, um durchzukommen, Heraklit selbst aber später der Dunkle (ὁ σκοτεινός) genannt wurde. Schleiermacher hat die Fragmente gesammelt und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet.[1]

Heraklit ist der erste Philosoph, welcher das Wesen der Ideen, den Begriff des Unendlichen, an und für sich Seienden als das ausspricht, was er ist, nämlich die Einheit Entgegengesetzter. „Von Heraklit datirt die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist." Sein und Nichtsein ist dasselbe. Die Einheit beider ist das Werden, das All ist in ewigem Werden, in beständiger Wandlung begriffen, Alles fließt, dem Strome vergleichbar, der sich in jedem Augenblick ändert. Es ist nicht möglich, in denselben Strom zweimal zu steigen, auch nicht einmal, wie Kratylos, der erste philosophische Lehrer Platos, gesagt haben soll, ein heraklitischer Philosoph, der sich in der Folgerichtigkeit nicht weit genug gehen konnte.[2]

In der Einheit des Weltprincips ist Heraklit mit den bisherigen Philosophen einverstanden, aber er faßt das Alleine, was keinem früheren in den Sinn kommen konnte, als die Einheit von Sein und Nichtsein. Das Weltprincip ist der Weltproceß: eben darin bestehe das Weltgesetz und die Weltvernunft. Plato in seinem Symposion erklärt das Grundthema der Lehre Heraklits als das Sein, welches sich von sich selbst unterscheide und eben dadurch mit sich selbst zusammengehe, wie die Harmonie des Bogens und der Leier, welches letztere dunkle Wort den Erklärern viel zu schaffen gemacht und viele widersprechende Erklärungen hervorgerufen hat, auf welche Hegel nicht eingeht.[3]

Was Heraklit das Werden oder den Fluß der Dinge genannt hat, läßt sich nicht anschaulicher vorstellen als nach und mit ihm selbst durch die Zeit, von der, wie Sextus berichtet, Heraklit gesagt habe,

---

[1] Ebendas. S. 282—300. — [2] „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten." (Wolfs und Baumanns Umrisse der Alterthumswissenschaft. I. Berlin 1807); Kreuzer habe eine vollständigere Sammlnng gemacht und deren Herausgabe durch einen jüngeren Gelehrten beabsichtigt. „Dergleichen Sammlungen sind in der Regel zu weitläufig; sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben als lesen." (S. 303 flgd.) — [3] Ebendas. S. 300—307.

daß sie das erste körperliche Wesen sei. Die Zeit ist das beständige Vergehen, der Moment, der im Entstehen vergeht, das ewig fließende Jetzt.

Die physikalisch angeschaute Zeit ist das Feuer, als derjenige Stoff, welcher alles andre, zuletzt sich selbst verzehrt. Der Weltproceß ist Feuermetamorphose. „Das Feuer geht über in das Feuchte (Wasser) als sein Gegentheil, dieses in Erde, die Erde in Feuchtigkeit und Feuer, so daß der gesammte elementarische Weltproceß aus dem Feuer hervorgeht und in der Gestalt der Ausdampfung (ἀναθυμίασις) in das Feuer zurückkehrt. Der Hervorgang ist der Weg nach unten (ὁδὸς κάτω), die Rückkehr ist der Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω), der Weg nach unten ist die Entzweiung oder Zwietracht (πόλεμος, ἔρις), der Weg nach oben führt zur Eintracht oder zum Frieden (ὁμολογία, εἰρήνη). So beschreibt der Weltproceß einen Kreislauf (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη), wie der alexandrische Clemens von der Lehre des Heraklit sagt: „das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze entzündet und erlischt".[1]

In dem Weltgesetz, welches den Gang der Dinge beherrscht und jedem einzelnen Wesen sein Schicksal zutheilt, offenbart sich die Nothwendigkeit und Gerechtigkeit der Welt (εἱμαρμένη, δίκη); in der Weltvernunft offenbart sich der göttliche Logos. Den Logos anerkennen, erkennen und befolgen: darin besteht die Erkenntniß und die Sittenlehre des Heraklit. Darum nennt Heraklit die Sinne, wie Augen und Ohren, schlechte Zeugen der Wahrheit, weil die sinnliche Gewißheit in dem Wahne steht, daß die Gegenstände ihrer Wahrnehmung beharren; darum verwirft er das eigene Meinen und Fürwahrhalten, den Verstand, den jeder für sich in Anspruch nimmt (ἰδία φρόνησις) und auf eigene Faust geltend macht; aus demselben Grunde verachtet er die Vielwisserei (πολυμαθίη), die den Geist unbelehrt lasse, sonst hätte sie auch den Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus belehrt. „Das Eine sei das Weise, die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrschende ist."[2]

5. Empedokles.

Das neue Problem, welches nunmehr in den Vordergrund der griechischen Philosophie rückt, hat den Gegensatz zwischen Parmenides und Heraklit zu seiner Voraussetzung. Das Grundthema der Eleaten

[1] Ebendas. S. 307—312. — [2] Ebendas. S. 312—317. Vielleicht waren diese Worte, welche Hegel nicht genau genug wiedergiebt, der Anfang der Schrift des Heraklit, wie einer der jüngsten Bearbeiter der Fragmente vermuthet hat.

ist das eine, alles Nichtsein, darum alle Vielheit und Bewegung ausschließende Sein; das entgegengesetzte Grundthema des Heraklit ist das eine, mit dem Nichtsein identische, im ewigen Werden begriffene, darum beständig in die Vielheit übergehende und aus dieser zur Einheit zurückkehrende Sein. Dort ist der Widerspruch unmöglich, hier ist er der Pulsschlag der Welt. Jede der beiden Richtungen ist zu bejahen, es handelt sich also um ihre Synthese, welche in einem gewissen Sinn die Rückkehr zu den Eleaten fordert. Es handelt sich um die Bejahung des Seins, welches alle Veränderung ausschließt und in alle Ewigkeit bleibt, was es ist; es handelt sich um die Bejahung des Werdens zur Erklärung des Weltprocesses und des bewegten Weltalls. Nun leuchtet sogleich ein, daß das Sein nicht mehr eines sein kann, sondern eine Vielheit Seiender nöthig ist: ungewordene, unvergängliche, unwandelbare Urwesen, aus deren äußerer Verbindung und Trennung die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Bewegung hervorgeht. Alles Werden besteht in der räumlichen Verbindung und Trennung jener Urwesen, die nicht anderes sein können, als Grund- oder Urstoffe.

Die ionische Naturphilosophie kannte nur einen Grundstoff: Thales das Wasser, Anaximander den unbegrenzten Stoff, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, wenn man diesen Philosophen recht oberflächlich so nimmt, als ob er nur die ionische Naturphilosophie fortgesetzt hätte, und seine Lehre vom Werden und vom Logos unbeachtet läßt.

Der erste Philosoph, welcher zu jenen drei Elementen noch die Erde als das vierte hinzugefügt und nunmehr gelehrt hat, daß die Natur aus den bekannten vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde) bestehe, war Empedokles von Agrigent in Sicilien. Wenn man ihn deshalb als den Vollender der ionischen Naturphilosophie ansieht, so ist diese Ansicht oberflächlich und falsch, da sie sowohl die sicilische Herkunft des Philosophen als auch die pythagoreischen Charakterzüge seiner Erscheinung als auch die eleatischen Grundzüge seiner Lehre gar nicht beachtet.

Es ist falsch, den Empedokles nach den Atomisten zu behandeln, als ob seine Lehre die ihrige voraussetze, während es sich in Wahrheit umgekehrt verhält; und da Hegel auch in der Regel die richtige befolgt hat, so war es von seiten des Herausgebers seiner Vorlesungen doppelt unrichtig, die falsche gelten zu lassen.[1]

[1] Ebendas. S. 335—343. Die confuse Anmkg. S. 343.

Daß Theile oder Theilchen des einen Elements sich mit Theilen oder Theilchen der andern in gewissen quantitativen Verhältnissen verbinden: daraus entsteht und darin besteht alle Mannichfaltigkeit der Dinge. Gemischt werden ist, was man Entstehen nennt; entmischt werden ist, was man Vergehen nennt. Es giebt kein Entstehen aus Nichts, kein Vergehen in Nichts, also kein Entstehen und Vergehen in dem Sinne, in welchem die Eleaten es verneint haben. Der Weltproceß besteht in der Mischung und Entmischung. Dazu gehören zwei Kräfte: die Kraft der Vereinigung und die der Trennung; jene ist die Liebe (Freundschaft), diese ist der Haß (Feindschaft).

So weit hat Hegel die Principienlehre des Empedokles dargestellt und auch erzählt, daß dieser Philosoph in seiner Vaterstadt ein hohes politisches Ansehen gewonnen, die Herrschaft abgelehnt, nach der des Meton die demokratische Verfassung eingeführt und seine Triumphzüge durch die sicilischen Städte als Zauberer, Prophet und Wunderarzt selbst geschildert habe. Auf seine Lehre von der Weltbildung, vom Menschen und seiner Sinnesthätigkeit, von der Erkenntniß und der Seelenwanderung, welche Empedokles selbst erlebt haben will, ist Hegel nicht eingegangen. „Empedokles ist mehr poetisch als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse, und es ist aus seiner Philosophie nicht viel zu machen." Dieses „nicht viel" gereicht der Darstellung Hegels zum empfindlichen Mangel.[1]

6. Die Atomisten.

Die Elemente des Empedokles sind nicht unwandelbar, denn sie sind theilbar: daher muß die Vielheitslehre fortschreiten zur Feststellung unwandelbarer und untheilbarer, darum qualitätsloser, darum zahlloser Grundstoffe oder Atome, die im Leeren sind, so daß die beiden Principien dieser folgerichtigen Vielheitslehre die Atome und das Leere sind (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν). Dieser Fortschritt geschieht durch Leucipp und Demokrit. Nunmehr sind beide: das Volle und das Leere oder das Sein und das Nichtsein, beide sind in gleicher Weise: das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein, dieses ist nicht weniger als das Sein.

In dem Begriff der Atome oder des ausschließenden Eins kommt der Begriff des Fürsichseins zur historischen und grundsätzlichen Geltung. Wie die speculative Logik vom Sein und Nichtsein zum Werden

[1] Ebendas. S. 337.

und vom Werden zum Dasein und Fürsichsein fortschreitet, so die Geschichte der Philosophie vom Parmenides zum Heraklit und zu den Atomisten. Auf den Begriff der Atome gründet sich die atomistische Physik und die atomistische Politik, welche letztere Rousseau in seinem contrat social ausgeführt hat.

Demokrit von Abdera, dessen Hauptwerk von der Ordnung der Dinge handelte und διάκοσμος hieß, hat die weitesten Reisen gemacht, bei seinen Mitbürgern das höchste Ansehen, in der Nachwelt großen Ruhm gewonnen und die von Leucipp begründeten Principien zur Anwendung gebracht; er war vierzig Jahre jünger als Anaxagoras und reicht mit seiner Lebensdauer bis in die letzten Zeiten Platos (460—360 v. Chr.).

Die Atome unterscheiden sich durch ihre Gestalt (Ordnung, Lage), Größe und Schwere, kraft welcher letzteren sie bewegt sind und trotz der Leere mit ungleicher Geschwindigkeit fallen, so daß die leichteren von den schwereren nach oben getrieben und in eine kreisende Bewegung (δίνη) versetzt werden. So entsteht eine kugelförmige Ordnung (System), der Kern eines Weltalls, deren es zahllose giebt, denn die Atome und ihre Aggregate oder Complexe sind von einander ganz unabhängig. In der Mitte unserer Welt ist die Erde, gleich einer Tafel auf der Luft schwebend. Die Gestirne sind feurige Meteore. Alles geschieht durch Bewegung, durch mechanische Bewegung, durch Druck und Stoß. Aus dem Erdschlamm entstehen die organischen Geschöpfe, auch die Menschen. Die Seele besteht aus Atomen, aus den feinsten, beweglichsten, feurigsten, die sich durch den ganzen Körper verbreiten und seine Wahrnehmung bewirken. Alles Wahrnehmen ist ein Betasten, ein unmittelbares oder mittelbares. Alle sinnlichen Qualitäten sind nicht Eigenschaften der Körper, sondern unsere subjectiven Empfindungsarten, sie sind nicht φύσει, sondern νόμῳ. „Damit ist dem schlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenständlichen schon dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewußtsein bezieht und von ihm nur sagt: es ist *meine* Empfindung.“[1]

7. Anaxagoras.

Anaxagoras von Clazomenä in Lydien (500—428 v. Chr.) kam nach Athen (456 v. Chr.), als Perikles der regierende Staatsmann war, und hat dem Kreise großer und größter Geister angehört,

[1] Ebendas. S. 322—334.

der das perikleische Zeitalter kennzeichnet. In die gerichtlichen Verfolgungen verwickelt, welche gegen den Perikles gerichtet waren, ist er als Gottesleugner oder Atheist verurtheilt worden und in der Verbannung zu Lampsakus am Hellespont gestorben. Er ist der Philosoph des perikleischen Zeitalters, der Freund des Perikles, der Begründer der attischen Philosophie, deren Mittelpunkt und Schauplatz Athen ist.[1]

Die Lehre des Anaxagoras hat die des Parmenides, des Empedokles und des Leucipp zu ihrer Voraussetzung; er ist, wie Aristoteles sagt, den Jahren nach älter, den Werken nach später als Empedokles. Mit diesem, der eleatischen Grundlehre gemäß, verneint er alles Entstehen und Vergehen, gegen die Atomisten verneint er das Leere; mit beiden bejaht er die Ewigkeit und Vielheit der Stoffe, mit beiden bejaht und erklärt er, daß alles sogenannte Entstehen und Vergehen, alles Geschehen, das Werden und der Weltproceß in nichts anderem bestehe, als in Verbindungen und Trennungen vorhandener Stoffe, d. h. in der Bewegung. Aber die Ursache der Bewegung ist nicht der Stoff, sondern die Vernunft oder der Geist (νοῦς), der von allem Stofflichen zu scheiden, völlig getrennt und für sich sei. Zum erstenmale in der Geschichte der Philosophie wird der Geist dem Stoff entgegengesetzt und die Zweiheit und Grundverschiedenheit dieser beiden Principien erklärt: d. h. der Dualismus. Die Philosophen vor Anaxagoras haben Geist und Stoff mit einander vermischt, sie haben unkritisch (εἰκῇ) geredet, ohne Besonnenheit und richtiges Scheidungsvermögen, Trunkenen vergleichbar. Darum sagt Aristoteles von Anaxagoras, daß er wie der Nüchterne unter lauter Trunkenen erschienen sei. Die Vernunft ist das weltbewegende und weltordnende Princip, das sich zum Chaos verhält, wie Perikles zum Demos. Mit der Vernunft wird nun auch das Princip der Subjectivität von aller Gebundenheit losgerissen und befreit, und damit rücken nunmehr auch die subjectiven Reflexionen und Zwecke in den Vordergrund der Philosophie und werden zum regierenden Thema, ganz in Uebereinstimmung mit der Art des attischen Lebens und der attischen Bildung, die nach allen Richtungen die Subjectivität entwickelt; ganz im Gegensatze zu dem spartanischen Leben, das sie nach allen Richtungen unterdrückt.[2]

Der νοῦς ordnet und scheidet. Was ihm gegenübersteht, ist das Chaos, d. i. die ungeordneten und ungeschiedenen Urstoffe, die von

[1] Ebendas. S. 344—353. — [2] Ebendas. S. 347—359.

Anaxagoras so gefaßt werden, daß sie qualitativ sind, wie die des Empedokles, und zahllos, wie die des Leucipp, aber sie sind nicht untheilbar, sondern gleichtheilig nach dem aristotelischen Ausdruck (ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρειαι). Darunter sind alle Körper zu verstehen, deren Theile mit dem Ganzen gleichartig sind, wie Metalle, Knochen, Fleisch u. s. f., also auch organische Substanzen, nur nicht organisirte Körper, denn diese haben verschiedenartige Organe und sind deshalb nach dem aristotelischen Terminus ungleichtheilig (ἀνομοιομερῆ). In dem chaotischen Urzustande ist alles mit allem gemischt, daher sind hier in kleinsten Theilchen alle qualitativen Dinge vorhanden (χρήματα, σπέρματα).

Die Bewegung, welche die Vernunft in der chaotischen Masse verursacht, geht von einem Centralpunkte aus und greift in kreisenden Formen um sich, sie scheidet das Ungleichartige und vereinigt das Gleichartige; erst dadurch bilden sich die Elemente in ihrer sphärischen Bewegung und Lagerung: die beiden einander entgegengesetzten Gebiete des Weltalls, das obere, leichtere, dünne, helle und das untere (centrale), schwerere, dichte, dunkle. Die Gestirne sind Meteore, Sonne und Mond glühende Steinmassen, welche Lehre die Gestirne entgöttert und darum dem Anaxagoras die Anklage und Verurtheilung wegen Atheismus zugezogen hat.

Indessen hat Anaxagoras die Aufgabe, welche ihm zu Theil geworden war, nicht gelöst. Er sollte die Welt aus der Vernunft, d. h. aus dem Gedanken und dem Vernunftzweck erklären; in der That hat er alles auf dem gewohnten Wege durch die mechanische Bewegung der Stoffe wiederum zu erklären versucht; daher auch der platonische Sokrates im Phädon noch in seiner letzten Lebensstunde nicht genug zu sagen weiß, wie sehr ihn die Schrift des Anaxagoras enttäuscht habe.[1]

Die Bedeutung des Anaxagoras liegt in seinem **Dualismus**, womit er die Periode der griechischen Naturphilosophie überhaupt für immer beendet und die Aufgabe eröffnet hat, welche die attische Philosophie lösen sollte.

III. Von Anaxagoras bis Plato.

1. Die Sophisten.

Das Grundproblem der folgenden und aller folgenden Philosophie heißt: **was ist die weltbewegende und weltordnende**

[1] Ebendas. S. 359—375.

Vernunft? Diese Frage will zunächst aus der unmittelbaren Erfahrung beantwortet werden: die Vernunft ist das denkende Subject, welches die in der Welt gültigen und herrschenden Mächte erkennt, durchschaut, zu nützen und dadurch zu beherrschen versteht und diese große Kunst sowohl selbst auszuüben als auch andern mitzutheilen weiß. Die Vernunftthätigkeit, welche jetzt in das Bewußtsein erhoben und in der geschilderten Weise gehandhabt werden soll, ist die subjective Reflexion, die zu erleuchtenden Gegenstände sind die subjectiven Zwecke. Die große Kunst, um die es sich handelt, heißt weise sein und weise machen (σοφίζεσθαι und σοφίζειν); die Männer, welche sie verstehen, ausüben und mittheilen, heißen und nennen sich selbst Sophisten (σοφισταί): sie waren die ersten öffentlichen Lehrer in dem eigentlichen Griechenland, Wanderlehrer, die sich ihren Unterricht bezahlen ließen, wie es auch ihrer Lehre von den subjectiven Zwecken und dem eigenen Nutzen vollkommen entsprach. Was vor den Sophisten das griechische Volk an Belehrung empfing, kam von den Dichtern und den Rhapsoden; Schulen und Schulobjecte gab es keine, ebensowenig positive Wissenschaften; es war eine reiche, durch Tradition und Anschauung erlebte, in Familie, Sitte und Staat entwickelte Vorstellungswelt vorhanden, aber keine eigentliche Bildung, die erst darin besteht, daß man seine Vorstellungen nicht bloß hat, sondern beherrscht, denkend bewegt, darüber zu urtheilen und zu reden versteht. Diese Bildung, die den Stoff des geistigen Lebens in die Form des Denkens erhebt und darum den Griechen als ein höchst begehrenswerthes Gut erschien, ist durch die Sophisten erzeugt und verbreitet worden; sie konnte erst kommen, nachdem Anaxagoras die denkende Vernunft zum Princip der Philosophie gemacht hatte.

Ist aber einmal das subjective Reflectiren und Schätzen im Gange, so giebt es auch keine Ansichten und Werthe mehr, vor denen Halt gemacht wird, keine, die unbeurtheilt und ungeprüft bleiben. Aller Autoritätsglaube wird von Grund aus gelockert und aufgelöst; alle objectiven Mächte, die bisher als die herrschenden und an und für sich gültigen angesehen und respectirt waren, werden jetzt auf das subjective Bewußtsein bezogen und in der Beleuchtung des subjectiven Denkens zersetzt und verflüchtigt. Diese Bildungskrisis, welche zur Geschichte des menschlichen Geistes auf seinem Wege zur Wahrheit gehört, ist die Aufklärung: die Sophisten sind die Väter der griechischen Aufklärung gewesen, in welcher großen Bedeutung sie erst Hegel

erkannt und gewürdigt hat. Daher ist die Stelle, an welcher wir stehen, eine der bemerkenswerthesten seiner Geschichte der Philosophie. Das Zeitalter der Sophisten war der peloponnesische Krieg, in welchem nicht bloß Athen von Sparta besiegt wurde, sondern Griechenland als welthistorische Macht sich zu Grunde gerichtet hat. Gewöhnlich sieht man an den Sophisten nur die Kehrseite, welche Plato vor Augen hatte, nämlich die Nichtigkeit und Frivolität ihrer Denkart: die aber heißt ihre Bedeutung verkennen.

Unter den subjectiven Zwecken, die bei den Sophisten alles gelten, ist der wichtigste die Macht über die Menschen, und da die mächtigsten Triebfedern die menschlichen Affecte und Leidenschaften sind, welche durch die Macht der Beredtsamkeit am erfolgreichsten gelenkt und beherrscht werden, so mußte ein Hauptzweig des sophistischen Unterrichts in der Redekunst bestehen, namentlich in der perikleischen Zeit des demokratischen Athens. Dies ist die Kunst, in welcher Hippokrates, von Sokrates geleitet, den Unterricht des Protagoras begehrt, als dieser hochberühmte Sophist am Anfang des peloponnesischen Krieges nach Athen gekommen war und in der Mitte seiner Bewunderer jene beiden empfängt. Plato hat die Scene in seinem „Protagoras“ höchst lebensvoll geschildert. Protagoras verspricht, die politische Tugend zu lehren, und beginnt mit jenem „unendlich merkwürdigen Mythus“ vom Epimetheus und Prometheus.

Gegen Ende des peloponnesischen Krieges kam Protagoras wieder nach Athen und las hier seine Schrift über die Götter vor, welche mit der Erklärung begann, daß man von den Göttern weder wissen könne, daß sie sind, noch daß sie nicht sind. Das war der Ausdruck des atheistisch verstandenen Zweifels, weshalb er angeklagt, verurtheilt und verbannt wurde. Auf der Ueberfahrt nach Sicilien ist er ertrunken.

Als die drei berühmtesten Sophisten nennt Hegel den Protagoras von Abdera, den Gorgias von Leontium in Sicilien und den Prodikus von Keos, der die Fabel von Herkules am Scheidewege erfunden hat und ein Lehrer des Sokrates war.

Die Summe der Lehre des Protagoras liegt in dem Satz, daß der Mensch das Maaß aller Dinge ist. Versteht man unter „Mensch“ die selbstbewußte Vernunft, so ist dieser Satz das Princip aller folgenden und aller echten Philosophie. Versteht man darunter das Individuum oder das empirische Subject, so ist der Satz das Princip der Sophistik. Nichts ist absolut oder an und für sich gültig,

alles ist relativ, es ist, wie man es nimmt, wie das Subject in seinem jeweiligen Zustande es empfindet und auffaßt.[1]

Gorgias erschien in den Anfängen des peloponnesischen Krieges in Athen (427 v. Chr.) als Gesandter seiner Vaterstadt, um im Kriege derselben gegen Syrakus die Hülfe Athens zu gewinnen. In seiner Schrift über das Seiende hat er bewiesen, daß das Sein nicht ist. Da es alle Unterschiede von sich ausschließt, so könnte es, wenn es wäre, nicht erkannt und, wenn es erkennbar wäre, nicht mitgetheilt werden. „Die Dialektik des Gorgias", sagt Hegel, „ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichsein alles Seienden behauptet, so ist es nur in Beziehung auf ein anderes, das ihm wesentlich ist, und zwar ist dies das Bewußtsein. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins ist darum reiner, weil er das, was als das Wesen gilt, an ihm selbst nimmt, ohne jenes andere vorauszusetzen; seine Dialektik ist ganz objectiver Art und von höchst interessantem Inhalt".[2]

2. Sokrates.

Was die Sophisten dem Inhalte der Philosophie gewonnen haben und niemand mehr rückgängig machen kann, ist die Erkenntniß, daß die Vernunft im Bewußtsein und Denken besteht, daß alle Wahrheit gedacht und gewußt sein will, daß unabhängig vom Bewußtsein es nichts Wahres, Gutes u. s. f. giebt. Da nun der Subjecte sehr viele und verschiedene sind, so giebt es am Ende so viele Wahrheiten als Köpfe, d. h. gar keine. In diesen Widerspruch verläuft sich die Sophistik. Wir stehen vor dem Chaos der Meinungen. Dem Chaos der Urstoffe hatte Anaxagoras den νοῦς entgegengesetzt, um sie zu scheiden und zu ordnen. Jetzt ist dem Chaos der Meinungen gegenüber zu demselben Zwecke ein neuer νοῦς nothwendig: dieser νοῦς ist Sokrates, „nicht nur", wie Hegel sagt, „eine höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, vielleicht die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, sondern auch eine welthistorische Person". Es handelt sich bei dem Gegensatze, den er wie Plato zur Sophistik einnimmt, nicht etwa um eine Rückkehr zur Altgläubigkeit, sondern sein Weg führt durch die Sophistik hindurch und hoch über sie hinaus zur Auffindung der objectiven Wahrheit kraft des Denkens und nur vermöge dieser Kraft.

---

[1] Ebendas. S. 26—32. — [2] Ebendas. S. 32—39. (S. 34.)

Die hervorzuhebenden Hauptpunkte sind: 1. seine äußere Lebensgeschichte, 2. seine Philosophie, die sich in keinem Schriftwerke darstellt, aber in seinem Leben und Charakter vollkommen verkörpert, 3. seine Schuld und Verurtheilung, d. i. seine Tragödie welthistorischen Andenkens, welche in ihrer Bedeutung und Tiefe niemand so erkannt und der Welt offenbart hat wie Hegel. Dies war kein zufälliger Tiefblick, sondern eine im Wesen seiner Philosophie und Denkart tief begründete, exemplarische Einsicht, weshalb wir auch im Fortgange seiner Lehre der Hinweisung auf das Schicksal des Sokrates zu wiederholten malen begegnen und begegnet sind.

Sokrates von Athen (469—400/399 v. Chr.), der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Phänarete, einer Hebamme, hat die väterliche Kunst erlernt und betrieben; dann aber hat er sich ganz der Philosophie hingegeben, die Werke der früheren Philosophen studirt und die Erkenntniß der Wahrheit zum Inhalt und zur Aufgabe seines Lebens gemacht. Seine patriotischen Pflichten hat er musterhaft erfüllt, sowohl in den drei Feldzügen während des peloponnesischen Krieges, bei Potidäa in Thrazien, bei Delium in Böotien und bei Amphipolis am strymonischen Meerbusen, als auch in bürgerlichen Aemtern; er hat bei Potidäa dem Alkibiades, bei Delium dem Xenophon durch Tapferkeit das Leben gerettet; er hat als Vorstand der Rathsversammlung den wilden Forderungen eines rachgierigen Demos und als Bürger den Unterdrückungen der Tyrannen mit unerschütterlicher Festigkeit Trotz geboten. Sein bekanntes Aussehen deutete auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften, welches er aber nach seiner eigenen Aussage selbst gebändigt hat; er hat daraus ein Musterbild moralischer Tugenden gestaltet, von Habsucht und Herrschsucht gleich weit entfernt, voller Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Sein Charakter ist das Werk seines Wissens und Wollens. Er flieht den Genuß nicht, sondern beherrscht ihn. Alkibiades beim platonischen Gastmahl erzählt, wie er im Trinken mit dem Sokrates nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sei, wenn er auch noch so viel trinke. „Dies ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseins, das sich selbst im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns den Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben." In dieser seiner Lobrede auf den Sokrates

schildert Alkibiades auch, wie er im Feldzuge bei Potidäa alle Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlsein zu ertragen fähig gewesen sei. Er hatte bisweilen Verzückungen, die ihn bis zur Selbstvergessenheit bewältigen und in einen gleichsam somnambulen Schlafzustand versetzen konnten. So sah man ihn während jenes Feldzuges bei Potidäa einmal wie in tiefes Nachdenken versunken den ganzen Tag und die Nacht hindurch auf einem Flecke unbeweglich dastehen, bis ihn die Morgensonne erweckte. Dies hing wohl mit seinem Dämonium (δαιμόνιον) zusammen, von dem er selbst so oft geredet hat, und das auch in den Punkten der Anklage wider ihn vorgebracht wurde. Aus seinen Gesprächen und Umgangsformen, wie sie Plato und Xenophon, dieser mit historischer Treue, dargestellt haben, erhellt in der anmuthigsten Weise die Tugend der attischen Urbanität.[1]

Die Grundrichtung der sokratischen Philosophie liegt in der Ueberzeugung, daß die denkende Vernunft das regierende Weltprincip ist, unabhängig von der jeweiligen Beschaffenheit der einzelnen Subjecte, daß sie aber dem denkenden Subjecte einleuchten kann und soll. Kurzgesagt: die denkende Vernunft ist sowohl substantiell als subjectiv. Sie ist substantiell: darin liegt der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten. Sie ist subjectiv: darin liegt die Aehnlichkeit zwischen Sokrates und den Sophisten, welche, von außen betrachtet, so sehr in die Augen stechen konnte, daß man den Gegensatz beider darüber vergaß oder gar nicht erkannte.

Dazu kommt nun als das dritte Kennzeichen, daß Sokrates sein Philosophiren oder, wie Hegel sagt, seine „Umgangsphilosophie“ unmittelbar auf das praktische Leben gerichtet, daß er das Wahre in der Gestalt des Guten in das Bewußtsein zu erheben gesucht und das richtige, zweckmäßige, sittliche oder tugendhafte Handeln zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen gesucht hat, weshalb auch die Tugend nach ihm wesentlich im Wissen oder in der Einsicht bestand. Dadurch hat seine Philosophie das Ansehen der Moralphilosophie gewonnen, und man hat später gesagt, daß zur Naturphilosophie Sokrates die Ethik, Plato die Dialektik hinzugefügt habe. Nach Cicero habe Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde, d. h. in die Häuser und in das tägliche Leben der Menschen gebracht. „Auf den Markt“: heißt es bei Diogenes von Laerte.

[1] Ebendas. S. 39–50.

Die Sophistik verneint die Wahrheit, die für alle gilt, die gemeinschaftliche Ueberzeugung, vielmehr behauptet sie, daß durch die Kunst der Rede und Ueberredung jeder jeden Satz sowohl beweisen als auch widerlegen könne. Die lebendigste und gleichsam handgreiflichste Widerlegung aller Sophistik besteht daher in dem Hervorbringen gemeinsamer Gedanken und gemeinschaftlicher Ueberzeugungen, was natürlich nur durch gemeinsames Nachdenken, d. h. nicht durch Ueberredung, sondern nur durch Unterredung geschehen kann. Daher besteht die Methode der sokratischen Philosophie im Dialog, „dem philosophischen Gespräch, welches Sokrates überall in Athen, auf dem Markt, in den Werkstätten, in den Gymnasien u. s. f. mit jedem über die nächstliegenden Gegenstände anknüpft und führt, immer als der Fragende, Nichtwissende, Unbelehrte und zu Belehrende, welchen er sowohl spielt, als er auch in Wahrheit ein solcher ist, denn alles Wissen ist systematisch, und Sokrates hat kein System. Dieses Spiel, wonach der andere, der es noch weit weniger ist, als der Wissende und Belehrende erscheint, ist die berühmte sokratische Ironie, die aber mit der schlegelschen, sogenannten genialen Ironie, welche Hegel wie überall, so auch hier mit polemischer Geringschätzung behandelt, gar nichts gemein hat. „Seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjectiven Reflectirens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewußtsein, daß er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.“[2]

Die fortgesetzten sokratischen Fragen nöthigen den Andern, seine Antwort zu überlegen, zu berichtigen und auf diesem Wege allmählig den wahren Begriff zu erzeugen; darin erscheint die sokratische Methode als das Herausfragen der Wahrheit, als das, was er nach mütterlichem Vorbilde seine Hebammenkunst (Maieutik) nennt; oder der Andere wird sich seines Nichtwissens völlig bewußt und in seinem vermeintlichen und eingebildeten Wissen völlig erschüttert. „Die Philosophie muß überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen; man muß an allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten.“ Als Beispiele solcher Gespräche nennt Hegel das platonische zwischen Sokrates und Meno über das Wesen der Tugend und das xenophontische zwischen Sokrates und Euthydem über die Gerechtigkeit (Mem. IV.)[1]

[1] Ebendas. S. 40—43. S. 51—57. — [2] Ebendas. S. 57—78. (S. 60 flgd. S. 71—78.)

Das affirmative Grundthema aller sokratischen Philosophie ist „die Religion des Guten". Zur Religion der Griechen, wie früher ausführlich dargethan worden ist, gehörten die Orakel, die äußeren göttlichen Zeichen, welche durch die Opferthiere, die Wahrsagung u. s. f. das Besondere zu wissen thaten; zur Persönlichkeit des Sokrates gehört jenes vielbesprochene Dämonium, das nicht für einen Schutzgeist oder Engel, auch nicht für das Gewissen zu halten ist, sondern es ist eine unwillkürliche innere Stimme, welche in einzelnen Fällen, wo man sonst wohl das Orakel zu fragen pflegt, rathend oder abrathend zu ihm redet: es ist ein inneres, ihm eigenes Orakel, es ist sein Orakel. „Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äußerlichen Orakel loszureißen anfing, so ist es nothwendig, daß diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischer Weise erschien." „Denn der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Conversion, die das Princip des Sokrates macht, ist, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Subject das Entscheiden auf sich genommen hat."[1]

Dieses Dämonium erschien in den Augen der Altgläubigen nicht mit Unrecht als eine religiöse Neuerung und war unter den Gegenständen der öffentlichen Anklage, die wider ihn auftrat, als nach dem Falle Athens und nach dem Sturze der Dreißig die altdemokratische Verfassung wieder aufgerichtet wurde. Er wurde der religiösen Neuerung und der Jugendverführung beschuldigt: er verneine die Staatsreligion, wolle neue Gottheiten einführen und verderbe die Jugend. Dies waren die Anklagepunkte, welche Anytus, Melitus und Lyko gegen ihn vorbrachten.

Viele Jahre vorher hatte Aristophanes in seiner Komödie „die Wolken" den Sokrates als unpraktischen Grübler, Rechtsverdreher und Volksverderber öffentlich verspottet, in der lächerlichsten und bittersten Weise, aber ohne besonderen Erfolg. Seitdem waren die schlimmsten Schicksale über Athen gekommen, zuletzt der Untergang seiner politischen Größe und Macht. Unter den Schülern des Sokrates waren Männer, wie Alkibiades und Kritias, die Athen an den Rand

---

[1] Ebendas. S. 77—81. Ueber die Orakel vgl. dieses Werk. Cap. XII. (Phänomenologie.) S. 424. Cap. XXXV. (Philos. d. Geschichte.) S. 764 flgd. Cap. XLIV. (Philos. u. Rel.) S. 989.

des Verderbens gebracht hatten. Es ist wahr, daß er durch die Grundrichtung seiner Lehre den Autoritätsglauben, in welchem aller Volksglaube wurzelt, und die Familienpietät, diese „Muttermilch aller Sittlichkeit", zersetzt hat: darum hat das athenische Volksgericht in einem Zeitpunkte, wo der athenische Volksgeist die Grundlagen seiner alten Sittlichkeit wiederherstellen wollte, ihn mit Recht für schuldig befunden und verurtheilt. (Es ist grundfalsch und geschichtswidrig, den Sokrates mit Tennemann für die Unschuld selbst und seine Verurtheilung für ein Werk demokratischer Ränke zu halten.)

Die Verurtheilung war noch nicht das Todesurtheil, welches die Ankläger beantragt hatten. Sokrates hatte das Recht und die Pflicht der Gegenschätzung: er erklärte sich für einen öffentlichen Wohlthäter, darum für straflos. Hier enthüllt sich der ganze Contrast zwischen ihm und dem Volksgeist, es hieß das Volksgericht und in ihm die Majestät des Volks nicht anerkennen. Jetzt wurde er gerichtlich zum Tode verurtheilt. — „Die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, sagt, wie sie zum Tode geht: «Wenn dies den Göttern so gefällt, bekennen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt». — Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch, d. h. den Gesetzen sein Gewissen entgegengesetzt und sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen."

Die Schuld des Sokrates ist sein welthistorisches, in alle Zukunft fortwirkendes Recht der selbstbewußten Freiheit; seine Ankläger und Richter waren selbst von dem Verderben ergriffen, das sie in Sokrates zum Tode verdammen wollten, sie haben sich in Sokrates selbst verurtheilt, weshalb auch das athenische Volk die Verurtheilung des Sokrates bald bereut und seine Ankläger bestraft habe. Das Schicksal des Sokrates hat den Charakter einer erhabenen Tragödie und kann nur als solche richtig verstanden und gewürdigt werden. „Wenn das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urtheils das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet und die Verletzung seines sittlichen Lebens an ihm bestraft hat, so ist Sokrates ebenso der Heros, der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseins für sich hat." „Man muß sagen, daß diesem Principe erst durch die Art jenes Untergangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist." „Das Schicksal des Sokrates ist echt tragisch. Sein Schicksal ist auch nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal, sondern das allen gemein sittliche

tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands."[1]

3. Die Sokratiker.

Da die Lehre des Sokrates weder systematisch noch schriftlich ausgebildet war, so konnte es nicht fehlen, daß seine nächsten Schüler den Standpunkt des Sokrates einseitig auffaßten. „In der Lehre wie in der Persönlichkeit des Sokrates bestand die völlige Einheit zwischen dem Wissen und dem Guten oder zwischen der dialektischen und der ethischen Lebensrichtung; in der einseitigen Auffassung dagegen trennten sich diese beiden Elemente und wiederum sonderte sich die ethische Richtung in zwei einander widersprechende Fassungen, da die eine das Gute dem Vergnügen oder der Lust, die andere dagegen der Tugend oder der Bedürfnißlosigkeit gleichsetzte. So entstanden drei Arten Sokratiker, die nach ihrem örtlichen Schauplatz und Ursprung die Megariker, Cyrenaiker und Cyniker genannt werden. Der Stifter der ersten war Euklides von Megara, der Stifter der zweiten Aristippus von Cyrene, der Stifter der dritten Antisthenes von Athen, der zu Athen in dem Gymnasium lehrte, welches Kynosarges hieß. Diese drei Arten der Sokratiker erscheinen nach Aristoteles in erhöhter Potenz als Skeptiker, Epikureer und Stoiker. Die Megariker haben sich in der Streitrede und in der Kunst der Widerlegung besonders hervorgethan und heißen deshalb auch Eristiker. Da es sich bei den Megarikern um die Auffindung dialektischer Widersprüche bis zur Vernichtung alles Wissens, bei den beiden andern um die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Individuums handelt, so würde man diese sogenannten sokratischen Schulen wohl am richtigsten als sophistische Sokratiker bezeichnen. Euklides kommt von Gorgias her, wie dieser von den Eleaten; dasselbe gilt von Antisthenes. Hegel will sogar die ganze megarische Schule als

[1] Hegel. XIV. S. 81—105. — Was die baldige Reue und die Bestrafung der Ankläger betrifft, so sind die darauf bezüglichen Geschichten keineswegs thatsächlich und wohl beglaubigt, auch würde das historische Gegentheil besser zu Hegels ganzer Auffassung gepaßt haben. — In Ansehung aber der Gegenschätzung des Sokrates hat Hegel ganz unbeachtet gelassen, daß nach der platonischen Apologie Sokrates sich eine Geldstrafe von 30 Minen zuerkannt hat, für deren Zahlung Plato, Kriton, Kritobulus und Apollodorus Bürgschaft leisten wollten. Daß er mit einer geringeren Majorität für schuldig befunden, mit einer größeren zum Tode verurtheilt wurde, läßt Hegel unerwähnt, obwohl es mit seiner Auffassung übereinstimmt.

eine Erneuerung der eleatischen gefaßt wissen: sie haben das Gute dem Sein und dem Einen gleichgesetzt und die Nichtigkeit aller widersprechenden Begriffe dargethan, wie Zeno die Unmöglichkeit der Vielheit und des Werdens.[1]

Die Häupter der megarischen Schule sind Euklides, seine Schüler Eubulides von Milet und Stilpo von Megara, unter welchem letzteren diese Richtung mit ihren dialektischen Blendungen und Späßen ein solches Interesse und Ansehen gewann, daß sie förmlich in Mode kam und, wie Diogenes von Laerte sagt, ganz Griechenland megarisirte. — Jede Behauptung ist entweder wahr oder falsch, jede Frage entweder mit Ja oder mit Nein zu beantworten. Lassen sich nun Fälle auffinden, in welcher eine Behauptung sowohl wahr als falsch und weder wahr noch falsch ist, oder Fragen, die ins Absurde führen, ob man Ja oder Nein sagt, so wird dadurch alle Logik in Frage gestellt und verdutzt. Solche Fälle sind der ψευδόμενος (der Lügner), worüber Chrysippus vier Bücher geschrieben, und Philetas von Kos sich zu Schanden gedacht hat, διαλανθάνων (der Verborgene), Elektra, σωρείτης (der Gehäufte), φαλακρός (der Kahlkopf) u. s. f. (Der Satz: „ich lüge" ist entweder wahr oder falsch. Ist er wahr, so sage ich die Wahrheit, also ist der Satz wahr, also lüge ich nicht; ist der Satz falsch, so sage ich die Unwahrheit, also ist es nicht wahr, daß ich lüge, also sage ich die Wahrheit. So dreht sich die Sache im Kreise herum.) Mit Recht bemerkt Hegel, daß solche Trivialitäten leichter zu verwerfen als zu widerlegen sind.[2]

Die Häupter der Cyrenaiker sind Aristipp der ältere und jüngere (Enkel), Theodorus, Hegesias, Annikeris. Das sophistische Element ist der Genuß, das sokratische ist im Genuß die Herrschaft darüber. Diese besaß Aristipp, der sich gern am Hofe des Dionysius aufhielt; er hatte den Humor seines Standpunkts, wie eine Menge von Anekdoten beweisen. Um rücksichtslos genießen zu können, muß man die Götterfurcht los sein, daher leugnet Theodorus das Dasein der Götter und wird wegen seines Atheismus aus Athen verbannt. Hegesias erkennt alle die Uebel und Leiden, welche mit den Genüssen verknüpft sind und schildert deshalb die menschliche Glückseligkeit so kläglich, daß seine Vorträge in Alexandrien den Lebensüberdruß erzeugten und von seiten des Königs verboten wurden. Annikeris aber

[1] Ebendas. S. 105—111. — [2] Ebendas. S. 111—126.

findet in den Gefühlen der Aufopferung und Hingebung, der Dankbarkeit und Ehrfurcht, wie in den patriotischen Bestrebungen und Handlungen so viele Quellen der Freuden und Genüsse, daß er mit seinem Hedonismus in die Bahn der gewohnten Sittlichkeit wieder einlenkt.[1]

Die Häupter der Cyniker sind Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope, Krates von Theben. Die sokratische Richtung liegt in der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit, in Absicht auf welche man die Bedürfnisse vereinfacht und bis auf ein Minimum einschränkt. Die sophistische Richtung zeigt sich in der Eitelkeit, womit man diese Lebensart zur Schau trägt und darum bis zur Schaamlosigkeit steigert. Wie Aristipp von Cyrene, so hat auch der ihm gegentheilige Diogenes von Sinope den Humor seines Standpunkts, wie aus einer Reihe vortrefflicher Anekdoten erhellt. Als er, von Seeräubern gefangen, als Sklave verkauft werden sollte, ließ er durch den Herold ausrufen: „Wer braucht einen Herrn?“[2]

Achtundvierzigstes Capitel.

Die Geschichte der Philosophie. C. Die griechische Philosophie. Plato und Aristoteles.

I. Plato.

1. Platos Bedeutung und Schicksale.

Noch ist der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung dem Bewußtsein der Philosophie und der Welt nicht aufgegangen. In dem Lustspiel des Aristophanes erschien Sokrates nicht als ein Gegner der Sophisten, sondern selbst als der Hauptsophist: dieser unpraktische Grübler, dieser Rechtsverdreher, der aus süß sauer und aus sauer süß zu machen und diese saubere Kunst anderen zu lehren versteht, dieser Volksverderber, der den Vater lehrt, wie man die Gläubiger betrügt, und den Sohn lehrt, wie man den Vater mißhandelt! Als ein solcher volks- und staatsgefährlicher Sophist ist Sokrates ein Vierteljahrhundert nachher angeklagt, verurtheilt, gerichtet worden. Selbst seine Schüler, die sogenannten Sokratiker, waren noch halb sophistisch, halb sokratisch. Es ist endlich an

---

[1] Ebendas. S. 126— 137. — [2] Ebendas. S. 137—146.

der Zeit, diesen Gegensatz vollkommen zu erleuchten und zu erkennen, daß die sokratische Idee des Guten unabhängig von allem subjectiven Meinen und Vorstellen an und für sich gilt, daß sie nicht bloß der Endzweck unserer Handlungen, sondern der Endzweck und das Thema der Welt, also das Wesen der Dinge ist. Diesen Fortschritt macht Plato, unter den Schülern des Sokrates der berühmteste und genialste. Darin liegt seine Bedeutung für alle Zeiten. „Plato ist eines von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgenden Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben."

Plato von Athen, im Todesjahre des Perikles geboren (429 bis 348 v. Chr.), der Sohn des Ariston und der Periktione; der Vater führte seine Abstammung auf das Geschlecht des Kodrus zurück, die Mutter die ihrige auf das des Solon, ihr Oheim war der atheistisch gesinnte Kritias, der talentvollste und geistreichste, zugleich der gefährlichste und verhaßteste jener Oligarchen, die man die dreißig Tyrannen genannt hat; er selbst hieß Aristokles und wegen der Breite seiner Stirn Plato.

Er hatte schon Tragödien, Dithyramben und Lieder gedichtet, als er die Poesie für immer aufgab und sich ganz der Philosophie widmete, nachdem er die Lehre des Sokrates, welchem sein Vater selbst den zwanzigjährigen Sohn zugeführt hatte (409), kennen gelernt. Schon vorher war er durch Kratylos in die Lehre des Heraklit eingeführt worden. Nach dem Tode des Sokrates hat er sich in Megara mit der eleatischen Philosophie beschäftigt und dann auf seiner Reise in Italien (Großgriechenland) die einflußreiche Bekanntschaft der Pythagoreer gemacht, an deren Spitze damals der als Staatsmann und Feldherr berühmte Archytas in Tarent stand. Seine weiten und vieljährigen Reisen gingen zuerst nach Cyrene, um dort den berühmten Mathematiker Theodorus kennen zu lernen, dann nach Aegypten, zuletzt nach Italien und Sicilien, wo er durch die Freundschaft mit Dion an den Hof des älteren Dionysius geführt wurde. Nach seiner Rückkehr hat er in dem nach dem altattischen Heros Akademus genannten Gymnasium (Akademie) seine Schule gestiftet. Seine schulmäßige Lehrthätigkeit hat er, auf den Wunsch des Dion und die Anregung der tarentinischen Freunde, noch zweimal durch Reisen nach Sicilien an den Hof des jüngeren Dionysius unterbrochen, in der Täuschung be-

fangen, seine philosophischen Staatsideale mit Hülfe eines unwissenden, eitlen und charakterlosen Fürsten verwirklichen zu können. Noch in voller Geistesthätigkeit begriffen, ist er bei einem Hochzeitsmahle an seinem Geburtstage gestorben, einundachtzig Jahre alt.

2. Platos Schriften.

Die Schwierigkeiten, welche die Werke Platos dem Verständniß seiner Lehre darbieten, liegen hauptsächlich darin, daß die platonischen Schriften nicht systematisch, sondern dialogisch verfaßt sind, wie denn überhaupt die Ausbildung der wissenschaftlich-systematischen Schreibart in der Philosophie erst durch Aristoteles erfolgt ist und erfolgen konnte. In seinen Dialogen ist Sokrates die das Gespräch führende und leitende Person, Plato selbst erscheint niemals, so wenig wie Thukydides in seinem Geschichtswerk und Homer in seinen Dichtungen; seine Dialoge sind die ihm eigenthümlichen Kunstwerke, in deren Gestaltung Plato wie ein echter Künstler sich vollkommen „objectiv und plastisch" verhält. Wenn Plato frühere Philosophen auftreten und ihre Lehren vortragen läßt, wie z. B. die pythagoreische, die eleatische, die heraklitische Lehre u. s. f., so gehört dies zur Sache, denn in seiner Philosophie sind die früheren vereinigt und als aufgehobene Momente enthalten. Wenn er an gewissen Stellen die mythische Darstellung in die philosophische einmischt, wie z. B. in der Erzählung, wie Gott die Welt gebildet und die Dämonen ihm dabei Hülfe geleistet haben, so geschieht es, weil seine Philosophie nicht im Stande ist, den Gegenstand, wie in dem angeführten Beispiel die Entstehung der Welt, begrifflich zu entwickeln, weshalb die mythischen Darstellungen Platos nicht als ein Vorzug, sondern als ein Mangel seiner Philosophie zu betrachten sind. Das durchgängige Thema der Dialoge ist die Darstellung und Entwicklung der platonischen Philosophie, und da die Hauptwerke, in denen alles Gewicht liegt, unzweifelhaft echt sind, so ist die Sonderung in Nebenwerke von echter, unechter oder fraglicher Beschaffenheit ein überflüssiges Geschäft der Hyperkritik. Unter diesem Gesichtspunkte hat Hegel die große und epochemachende Arbeit Schleiermachers über Plato, den Anfang und die Grundlage der platonischen Kritik, die sich durch das neunzehnte Jahrhundert erstreckt hat, in ihrer Bedeutung zu wenig erkannt und unterschätzt.[1]

[1] Ebendas. S. 154—166. „Vollends das Literarische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Nebendialoge echt seien (über

Der Werth der Philosophie ist in den Augen Platos unvergleichlich und absolut: sie allein verewigt die Seele, sie allein rettet die Staaten. „Kein größeres den Menschen von Gott gegebenes Gut ist gekommen, noch wird es jemals kommen." So heißt es im Timäus. Die Völker und die Menschheit werden von ihren politischen Uebeln nicht eher erlöst werden, als bis die Herrschaft und die Philosophie in denselben Händen vereinigt sind, d. h. die Herrscher Philosophen sind und die Philosophen Herrscher. So antwortet im fünften Buch der platonischen Staatslehre Sokrates dem Glaukon auf die Frage, ob und wie sein Staat sich jemals werde verwirklichen lassen?"[1]

3. Platos Lehre.

Die platonische Philosophie ist Ideenlehre. Die wahren Objecte sind nicht die einzelnen vorübergehenden Dinge, welche das sinnliche Bewußtsein vorstellt und für die wahrhaft wirklichen hält, sondern das allgemeine Wesen der Dinge, die unvergänglichen Gattungen und Arten (εἴδη): das sind die Ideen oder die reinen Begriffe, welche nur durch das reine Denken hervorgebracht und vorgestellt werden können. Man kann die platonische Philosophie nicht verstehen, wenn man das Wesen der Ideen verkennt. Dies geschieht auf zwei Weisen, deren jede Hegel als „Mißverstand" bezeichnet: wenn man die Ideen für die Gedanken eines außerweltlichen Verstandes oder wenn man sie für die Ideale der menschlichen Einbildungskraft ansieht; in beiden Fällen sind sie unwirklich: im ersten jenseitig, im zweiten imaginär, nicht seiend, sondern sein sollend. Die Ideen sind das wahrhaft Wirkliche, die Ideenwelt („Intellectualwelt", wie Hegel sagt) ist die wirkliche Welt, nicht sinnlich angeschaut, sondern im Lichte des Denkens betrachtet. Das Denken erschafft die Ideen nicht, sondern bringt sie hervor, d. h. es erhebt dieselben in das Licht des Bewußtseins und macht sie dadurch erst wahrhaft innerlich; in diesem Sinne hat Plato gesagt, daß das Hervorbringen der Ideen ein Er-innern und alles Lernen eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) sei. Die Ideen oder die wahren Begriffe kommen nicht von außen in das Denken hinein, sondern sind in ihm, d. h. in der Seele enthalten, denn im Denken besteht das Wesen der Seele; daher ist die Seele, wie die Ideen und wie das Denken, ewig und unsterblich.

---

die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), ist für die Philosophie ganz überflüssig und gehört der Hyperkritik unserer Zeit an." (S. 156). — [1] Ebendas. S. 167—173.

Mit der Lehre von der Wiedererinnerung hängt die Lehre von der Präexistenz der Seele, d. h. von ihrem himmlischen Dasein vor ihrer Verbindung mit dem sterblichen Leibe, und die Lehre von der Unsterblichkeit, d. h. von der Fortdauer der Seele nach dem Tode, von den jenseitigen Vergeltungs- und Seelenwanderungszuständen sehr genau zusammen. Die Lehre von der Wiedererinnerung ist hauptsächlich entwickelt im Meno, die von der Präexistenz im Phädrus, die von der Fortdauer oder Unsterblichkeit mit allen darauf bezüglichen Beweisen im Phädon.

In dieser berühmten platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele will Hegel die philosophische Darstellung von der mythischen wohl unterschieden wissen; er rechnet aber zur mythischen die Darstellung der Unsterblichkeit als einer Zeitfolge von Begebenheiten, d. h. nicht weniger als die ganze Lehre von der Präexistenz und von der Fortdauer. Beide bedingen sich gegenseitig und machen zusammen die Unsterblichkeit aus. Die platonische Lehre von der Ewigkeit der Seele, mythisch dargestellt, ist die Lehre von der Unsterblichkeit. So will Hegel die platonische Lehre von der individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele gefaßt wissen: sie ist mythisch zu verstehen, also keineswegs wörtlich. Diese Auffassung der platonischen Unsterblichkeitslehre erleuchtet Hegels eigene, über welche bekanntlich viel Streit geführt worden ist.[1]

Die Ideenlehre theilt sich in drei Haupttheile: die Hervorbringung oder die Erkenntniß der Ideen als solcher, die Idee der Natur und die Idee der geistig-sittlichen Welt oder des Staates. Demgemäß gliedert sich das platonische System in die Dialektik, die Naturphilosophie und die Ethik.

Das durchgängige Thema der platonischen Dialektik ist die Idee als die Einheit oder die wahre Vereinigung aller Gegensätze; die Hauptdialoge sind der Sophist, der Philebus, besonders aber der Parmenides. In ihm, diesem berühmtesten Meisterstücke der platonischen Dialektik, ist die eigentliche Ausführung der letzteren enthalten: die Neuplatoniker, insbesondere Prokleus, haben diese Ausführung für die wahrhafte Theologie angesehen, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. „Und", setzt Hegel hinzu, „sie kann für nichts anderes genommen werden."

---

[1] Ebendas. S. 173—191.

Die fundamentalen Gegensätze, um deren wahre Vereinigung es sich in der platonischen Dialektik handelt, sind die des Einen und Vielen, des Seins und des Nichtseins, des Unbegrenzten und des Begrenzenden (ἄπειρον und πέρας). Die Auflösung des ersten Gegensatzes, die Einheit des Einen und Vielen, ist das Grundthema des Parmenides; die Auflösung des zweiten, die Einheit des Seins und des Nichtseins, d. i. das Nichtsein im Sein oder die Verschiedenheit des Seins (des Seienden), ist das Grundthema des Sophisten, die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzenden ist das Grundthema des Philebus.

Der Gegensatz des Unbegrenzten und Begrenzten (Begrenzenden) ist gleich dem Gegensatze des Unendlichen und Endlichen, des Formlosen und der Form; daher ist das Endliche, da es das Unendliche gestaltet und beherrscht, mit diesem verglichen, das vornehmere und höhere Princip. In der Einheit des Unbegrenzten und Begrenzenden besteht das Maaß. Darauf gründet sich alle Harmonie, die physische (Gesundheit) wie die musikalische und sittliche (das Gute). Um zu wissen, worin das Gute besteht, muß man wissen, wie sich die Vernunft zur Lust (ἡδονή), das Maaß zum Maaßlosen, das Begrenzende zum Unbegrenzten zu verhalten hat: eben dies lehrt der Philebus. Darum hat man auch in der sogenannten zweiten Ueberschrift den Philebus „von dem Vergnügen" handeln lassen. „So hat Plato vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte, zweitens das Begrenzte, das Maaß, die Proportion, wozu die Weisheit gehört; das dritte sei das Gemischte aus Beiden, das vierte sei die Ursache. Diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjectivität, Macht und Gewalt über die Gegensätze; dasjenige, was die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen: nur das Geistige aber ist dies Kräftige, was den Gegensatz, den höchsten Widerspruch in sich ertragen kann." „Diese Ursache sei nun die göttliche Vernunft, die der Welt vorstehe, die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in dem Lebendigen sei durch sie hervorgekommen. Das Absolute sei also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist."[1]

In der Dialektik wurzelt die Ethik und auch die Naturphilosophie, denn der Kosmos ist das Abbild der göttlichen Ideenwelt und das Kunstwerk der göttlichen Vernunft. Die Construction des

[1] Ebendas. S. 195—217.

Kosmos ist das Thema, welches Plato in seinem Timäus ausgeführt hat, mit welchem Dialog er eine Trilogie eröffnete, die seiner Staatslehre unmittelbar folgen sollte: Timäus, Kritias und Hermokrates. Das Thema der Staatslehre war der beste Staat, der die Idee der Gerechtigkeit verkörpert; das Thema des Timäus soll der Kosmos oder die Weltordnung sein, welche die Idee des Guten verkörpert; das Thema des Kritias ist der Urstaat. Der Kritias ist Bruchstück geblieben, der Hermokrates ist gar nicht geschrieben worden, vielleicht hat Plato statt seiner die „Gesetze“ geschrieben, das letzte seiner Werke.

Der platonische Timäus ist keineswegs, wie Hegel glauben möchte, die Umarbeitung einer Schrift des italischen Pythagoreers Timäus von Lokri; vielmehr ist aus nachgewiesenen Gründen, welche Hegel nicht als „überscharfsinnig“ hätte verwerfen sollen, diese pseudopythagoreische Schrift über die Weltseele ein Auszug aus dem platonischen Timäus.[1]

Es handelt sich im Timäus um die Verkörperung der Ideenwelt, also um die Entstehung der körperlichen, materiellen, sinnlichen Welt. Da nun die Zeit erst in der Welt durch die Bewegung der Gestirne entsteht, so kann von einer zeitlichen Entstehung der Welt nicht anders als mythisch die Rede sein. Die Körperlichkeit oder Materie ist nicht in den Ideen enthalten, sondern steht ihnen gegenüber als ein zweites gegentheiliges Princip. In diesem Gegensatze besteht der platonische Dualismus. Da nun in den Ideen alles wahrhafte Sein, alle Form, Ordnung und Unwandelbarkeit begriffen ist, so hat die Materie den Charakter des Nichtseins (μὴ ὄν), der Formlosigkeit, Unordnung und chaotischen Bewegtheit. Daher ist die Weltentstehung nach Plato keineswegs Weltschöpfung aus Nichts, sondern künstlerische Weltbildung, die eines göttlichen Weltkünstlers oder Weltbildners, eines Werkmeisters (δημιουργός) bedarf, der nach der Idee des Guten, welche gleich ist der göttlichen Vernunft, die sinnliche Welt auf das Beste einrichtet. Zu diesem Zweck hat der Demiurg die

---

[1] Ebendas. S. 218. Es ist ein schon gerügter Uebelstand und Mangel, daß Hegel die kritischen Untersuchungen nicht genug zu würdigen weiß und oft gar nicht beachtet. So hat er im Sophisten die berühmte Stelle, wo Plato sagt: „Gehen wir zu den anderen, zu den Freunden der Ideen“, auf die platonische Ideenlehre bezogen, obwohl Schleiermacher fein- und scharfsinnig gezeigt hatte, daß sie auf die megarischen Philosophen zu beziehen sei und eine Quelle zu ihrer Erkenntniß bilde; er hat die Ansicht Schleiermachers unbeachtet gelassen. (Ebendas. S. 208 flgd.)

Materie geordnet, die Vernunft in eine Seele, die Seele in einen Leib gepflanzt und auf diese Weise die Weltseele gebildet, denn die Ordnung ist besser als das Chaos, die Vernunft besser als die Unvernunft, das Beseelte besser als das Seelenlose und das Lebendige besser als das Todte. So entsteht ein vernunftgemäßes, durchgängig beseeltes, göttliches Weltall, selbst ein seliger Gott. Die Weltseele vereinigt die Gegensätze: die Idee und die Materie, die untheilbare und die theilbare Substanz, das Eine und Viele, das Bleibende und Veränderliche, das Sichselbstgleiche und das Sichselbstungleiche oder Andere (ταὐτόν und θἄτερον).[1]

Das Vernunftgemäße ist auch das Zweckmäßige. Die materielle Welt soll erkennbar und wahrnehmbar, sowohl sichtbar als fühlbar (betastbar) sein: darum bildet der Werkmeister die beiden Elemente Feuer und Erde, und da die Extreme vermittelt und zwar in der materiellen Natur doppelt vermittelt sein wollen, so bildet er die Mitte aus den beiden Elementen Luft und Wasser; die Elemente aber werden gestaltet aus räumlichen Figurationen, deren kleinste Theile aus Dreiecken bestehen.

Die Weltseele durchdringt und belebt das gesammte Weltall, indem sie vom Mittelpunkte sich nach allen Richtungen ausbreitet, die Weltkugel begrenzt, die Weltsphären in die eine äußerste Fixsternsphäre und die sieben inneren Planetensphären theilt und die Abstände derselben nach harmonischen Zahlenverhältnissen ordnet. Dies sind die berühmten platonischen Zahlen, offenbar pythagoreischen Ursprungs, welche Boeckh in seiner Abhandlung „Ueber die Bildung der Weltseele im Timäus des Plato" in gründlichster Weise erklärt hat.[2]

Die platonische Gottheit ist in der ersten und höchsten Form die Idee des Guten, welche die Ideenwelt in sich schließt, in der zweiten der Demiurg, in der dritten das Weltall als seliger Gott, in der vierten und letzten die Gestirne als die sichtbaren Götter. Das Weltall begreift alle Arten und Stufen des Lebens in sich, die sterblichen und unsterblichen Wesen. Der Mensch ist beides. Der menschliche Leib gliedert sich in Kopf, Brust und Unterleib, der Hals ist gleichsam der Isthmus zwischen Kopf und Brust. Im Unterleibe wohnen die niederen Begierden (ἐπιθυμίαι), in der Brust die höheren rüstigen Affecte, der Zorn und der Muth (θυμός), im Kopf die Vernunft (λόγος).

[1] Ebendas. S. 218—226. Vgl. S. 224 flgd. — [2] Ebendas. S. 225—236.

Die vernunftgemäße Gestaltung dieser natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten sind die Tugenden. Die Tugend der Begierden ist die Mäßigung (σωφροσύνη), die des Zorns und Muthes ist die Tapferkeit (ἀνδρία), die der Vernunft ist die Weisheit (σοφία); der Inbegriff aller Tugenden und deren richtiges Verhältniß ist die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη): das ist die Weisheit, welche durch die Tapferkeit die Begierden beherrscht und mäßigt.

Die Tugenden im Großen sind die Stände: der Stand der Weisheit sind die Herrscher und Regierer (φύλακες), der Stand der Tapferkeit die Krieger und Vertheidiger (ἐπίκουροι καὶ βοηθοί), der Stand der Mäßigung die Arbeiter, Ackerbauer und Handwerker; die Gerechtigkeit im Großen ist der Staat (πόλις). Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit sind die vier Cardinaltugenden, die niederen sind in den höheren enthalten, wie die Mäßigkeit und Besonnenheit (σωφροσύνη) in der Tapferkeit und Weisheit, nicht aber verhält es sich umgekehrt.

Die Tugenden sind die Wurzeln der Stände, die Anlagen sind die Wurzeln der Tugenden, die drei Hauptorgane des Leibes sind die Wurzeln der Anlagen: so wurzelt der platonische Staat gleichsam im Leibe des Menschen und bildet daher einen sittlichen Organismus, ein sich selbst organisirendes Ganzes, welches früher ist als die Theile, kein Aggregat von Individuen, die sich durch Zufall oder Willkür (Vertrag) zusammenthun; dieser Staat wurzelt in den Tiefen der Welt und der Wirklichkeit, weshalb es grundfalsch ist, denselben als ein Ideal im Sinn einer Chimäre oder einer philosophischen Fiction zu betrachten. Es verhält sich mit der platonischen Geistesphilosophie wie mit der platonischen Naturphilosophie. „Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie den Hörenden, Sehenden u. s. f. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Plato in der That die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat; denn das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstracten Theorien und Grundsätzen herumtreibt; sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt, und dieses kann nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses einen Geistes, der in ihm so

gut lebendig gewesen ist, wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.“ [1]

Der natürliche Organismus entsteht, indem er sich entwickelt; die sittliche Entwicklung besteht in der Erziehung: darum ist der platonische Staat ein Erziehungsstaat, welcher die Erzeugung seiner Kinder ordnet und regulirt, ihre Anlagen sichtet, diesen Anlagen gemäß sie öffentlich erzieht, vor allem die beiden ersten Stände, in denen sich die regierenden Tugenden verkörpern. So gestaltet sich der platonische Staat ohne alle geschriebene Constitution als eine uneingeschränkte Aristokratie, in welcher die Besten herrschen und selbst die lebendigen Gesetze sind. Erst wenn dieser Staat, in welchem die Herrscher Philosophen sind und die Philosophen Herrscher, sich nicht verwirklichen läßt, erscheint in Ermangelung des Besten und Besseren der Staat der geschriebenen Gesetze (νόμοι), dessen Darstellung Platos letztes Werk war. Da in dem platonischen Staat die wahre Einsicht und mit ihr die Ideen herrschen, so müssen von der Erziehung die falschen und unwürdigen Gottesvorstellungen des Homer und Hesiod ausgeschlossen sein, wie auch diejenigen Arten der Musik und Dichtung, welche die Leidenschaften nicht läutern, sondern nähren.

Die subjective Freiheit oder das Princip der Einzelnheit ist, wie aus oft wiederholten Darlegungen erhellt, der substantiellen griechischen Sittlichkeit, die in ererbten Gewohnheiten und Sitten lebt, verderblich, weshalb Plato von den Einrichtungen seines Staates alles ausschließt, was sich auf die subjective Freiheit gründet und aus ihr folgt. Diese auszuschließenden Einrichtungen sind die subjective Wahl des Standes oder Berufs, das Privateigenthum und die Privatehe und Familie. Der Staat (πόλις) ist selbst die große Familie, von wohl begrenztem äußeren Umfange. Auch das weibliche Geschlecht wird öffentlich und kriegerisch erzogen, damit es in der Schlacht die Nachhut bilde und den furchterregenden Eindruck der Menge vermehre. [2]

Der Dualismus, wie er in der Geschichte der Philosophie erscheint, ist stets ein nothwendig aufzulösendes Problem; er ist zum erstenmal im Anaxagoras erschienen: dieser Dualismus hat durch die Sophisten zu Sokrates und Plato geführt. Jetzt stehen wir vor dem platonischen Dualismus, der sich zwischen der Idee (Ideenwelt)

---

[1] Ebendas. S. 236—251. (S. 242.) — [2] Ebendas. S. 252—263.

und der Materie aufthut. In den Ideen ist alles wahrhafte Sein enthalten, in der Materie gar keines, daher ist diese gleich dem Nichtsein (μὴ ὄν): die Idee ist ihr nicht immanent, sondern transscendent.

Der dualistische Charakter der platonischen Lehre widerstreitet dem idealistischen, denn er beschränkt und hemmt die Kraft der Ideen. Daher muß man nicht sagen, wie Hegel richtig und treffend geurtheilt hat, daß die platonische Philosophie zu idealistisch gerichtet sei, vielmehr ist sie es nicht genug. Die Philosophie will von diesem Dualismus erlöst und darum die Immanenz der Ideen so gefaßt sein, daß diese von der Materie nicht getrennt, sondern in ihr angelegt und dem Vermögen nach (δυνάμει) enthalten sind, weshalb nun auch die Materie nicht mehr als Nichtsein (μὴ ὄν), sondern als dynamisches Sein (δυνάμει ὄν) zu begreifen ist und begriffen wird. Wie sich aber die Ideen zur Materie, so verhalten sich die Formen zum Stoff und die Erkenntniß der Formen oder des Wesens der Dinge, d. h. die speculative Philosophie zur sinnlichen Erfahrung. Damit endet auch die mythische Darstellungsweise in der Philosophie, denn diese hing sehr genau mit dem platonischen Dualismus zusammen und trat überall da ein, wo es sich um die Entstehung oder den Ursprung der materiellen Welt und der Dinge innerhalb derselben handelte. Diesen Fortschritt macht Aristoteles. „Er ist eines der reichsten und tiefsten wissenschaftlichen Genies gewesen, die erschienen sind, ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat."[1]

II. Aristoteles.

1. Leben und Schicksale.

Aristoteles (384—322 v. Chr.), ein Sohn des Nikomachos, der Arzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas war, geboren in Stageira, einer griechischen Colonie in Thrazien am strymonischen Meerbusen, früh verwaist, vom Proxenos in Atarneus erzogen, kam mit siebzehn Jahren nach Athen, wo er ein Schüler Platos wurde und zwanzig Jahre blieb (367—347 v. Chr.). Dann begab er sich zum Hermias, Fürsten von Atarneus und Assos in Mysien, der auch ein Schüler Platos gewesen war und in die Gewalt der Perser und des Artaxerxes gerieth, der ihn kreuzigen ließ. Von Mytilene wurde Aristoteles durch den König Philipp, den Sohn des Amyntas, zur

[1] Ebendas. S. 263.

Erziehung seines Sohnes Alexander berufen (343). „Alexanders Geist und Thaten, sowie dessen fortdauernde Freundschaft sind das höchste Zeugniß für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der Unbrauchbarkeit der speculativen Philosophie nieder." Alexander führte den Plan aus, den schon sein Vater gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, er rächte dabei zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, welche die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechische Cultur über Asien aus und machte aus diesem Gemenge in Roheit und Schlaffheit versunkener Länder eine griechische Welt.

Während Alexander in einer Reihe unsterblicher Kriegsthaten das griechische Weltreich gründete, schuf Aristoteles gleichzeitig während seines zweiten dreizehnjährigen Aufenthaltes zu Athen in einer Reihe unsterblicher Werke das griechische Weltsystem. Der örtliche Schauplatz war das Gymnasium, wo der Tempel des Apollo Lykeios (Λύκειον, Lyceum) stand. In den Spaziergängen (περίπατοι), die mit Bäumen, Quellen und Säulenhallen belebt waren, lehrte Aristoteles: daher heißt seine Schule die peripatetische.

Nach dem Tode des Alexander in Babylon (323) wurde die macedonisch gesinnte Partei in Athen verfolgt, Aristoteles wurde des Atheismus, weil er den Hermias vergöttert habe, angeklagt und floh nach Chalkis in Euböa, um den Athenern eine zweite Versündigung an der Philosophie zu ersparen. Hier ist er an einem langwierigen Magenübel gestorben (322).[1]

2. Schriften.

Nach der Erzählung des Strabo haben die Werke des Aristoteles die abenteuerlichsten Schicksale erlebt. Der Philosoph habe sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, hinterlassen, von welchem Neleus im pergamenischen Reiche dieselben geerbt habe, die Erben des Neleus aber hätten diese Schätze, um sie vor den Augen der sammelgierigen Könige von Pergamus zu verbergen, in einem Keller vergraben, wo sie hundertdreißig Jahre liegen blieben, bis sie Apelliko von Tejos entdeckte, ankaufte und nach Athen brachte; in Athen seien sie von Sulla erbeutet und nach Rom geschleppt worden, wo der Grammatiker Tyrannio

[1] Ebendas. S. 263—273.

die ersten Abschriften und Ausgaben besorgte. Wären von diesen Schicksalen die aristotelischen Schriften insgesammt betroffen worden, so würden dieselben in einem noch weit ärgeren Zustande der Verderbniß, als in Wirklichkeit der Fall ist, auf die Nachwelt gekommen und bis gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts (über zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Theophrast), so gut wie ganz unbekannt geblieben sein. Da nun diese beiden unvermeidlichen Folgen nicht stattgefunden haben, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Werke des Aristoteles beständig in der Verbreitung und in Gebrauch waren.

Eine Unterscheidung in exoterische und esoterische Werke, was den Gehalt der Lehre betrifft, läßt Hegel bei Aristoteles so wenig gelten, wie bei Plato. Der Inhalt der Lehre sind Ideen, und diese lassen sich nicht jetzt darthun, jetzt aber verheimlichen und gleichsam in die Tasche stecken.[1]

Nichts ist falscher als die herkömmliche Ansicht, nach welcher die platonische und die aristotelische Philosophie völlige Gegensätze sein sollen: jene durchaus idealistisch, diese durchaus realistisch gesinnt und gerichtet, jene der modernen Lehre von den angeborenen Ideen, diese der lockeschen Lehre von der Seele als einer tabula rasa vergleichbar.[2]

3. Die Lehren.

Wie die Darstellung der platonischen, so hat Hegel auch die der aristotelischen Philosophie in Principienlehre, Natur- und Geistesphilosophie getheilt: die Principienlehre als die Lehre von dem Seienden als solchem (ὄν ᾗ ὄν) ist Ontologie und heißt als die Lehre von den ersten Gründen bei Aristoteles erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία), sie ist später Metaphysik genannt worden, welcher Namen mit dem Inhalt nichts zu thun hat und nur die Stelle bezeichnet, welche in der Reihenfolge der aristotelischen Bücher diese Schrift nach den physikalischen (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) einnimmt. Die vierzehn Bücher der Metaphysik sind ohne fortgehenden Zusammenhang und, wie es scheint, aus verschiedenen Schriften zusammengeflickt oder in Eins zusammengefügt worden.[3]

Die vier Grundbestimmungen alles Seienden sind: Form (Wesen), Materie, das Princip der Bewegung, das Princip des Zwecks

---

[1] Ebendas. S. 272—275. Vgl. S. 157. — [2] Ebendas. S. 264 flgd. — [3] Ebendas. S. 274, S. 283.

oder des Guten. Diese Principien führen sich zurück auf zwei: das Vermögen oder die Anlage (δύναμις) und die Thätigkeit (ἐνέργεια), welche letztere, da sie freie Zweckthätigkeit ist und den zu realisirenden Zweck in sich hat, Entelechie (ἐντελέχεια) heißt. Dies ist die Hauptbestimmung, auf welche bei Aristoteles alles ankommt.[1]

Das einzelne wirkliche Ding heißt Substanz (οὐσία). Es giebt drei Arten der Substanz: 1. die sinnlich empfindbaren oder materiellen Substanzen, welche beweglich und bewegt sind, nicht aber bewegend, 2. die geistigen Substanzen, welche sowohl bewegt sind als auch bewegend, 3. die göttliche Substanz, welche alles bewegt, selbst aber unbewegt ist (ἀκίνητον κινοῦν): der absolute Zweck, den alles begehrt, dem alles stufenmäßig zustrebt, welcher aber selbst, wie das Ziel, das man erstrebt, unbewegt bleibt und in Ruhe.

Die Materie wird bewegt und zwar in vierfacher Weise, nämlich in Beziehung auf die Sache (κατὰ τό τι), die Beschaffenheit (τὸ ποιόν), die Größe (τὸ ποσόν) und den Ort (τὸ ποῦ): die erste Art des Bewegtwerdens ist Entstehung und Untergang, die zweite Veränderung (Anderswerden), die dritte Vermehrung und Verminderung, die vierte Ortsveränderung oder Bewegung im engeren und eigentlichen Sinne des Worts.

Das Unbewegte, welches bewegt, ist der Zweck, die Idee, der Gedanke, der in sich selbst ruht, sich selbst denkend erkennt: darin besteht die Speculation oder Theorie (ἡ θεωρία), von der Aristoteles sagt: sie sei das Erfreulichste und das Beste. „Der Gedanke ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste ist, und er ist das Denken, welches Denken des Denkens ist." „Diese speculative Idee, welche das Beste und Freieste ist, ist nicht bloß in der denkenden Vernunft, sondern auch in der Natur, nicht bloß in der denkenden Natur zu sehen, sondern in der sichtbaren. Dieser sichtbare Gott ist der Himmel."[2]

In der Aufhebung des platonischen Dualismus, welcher Form und Stoff, Idee (Zweck) und Materie von einander getrennt hatte, liegt die Bedeutung und Wahrheit der aristotelischen Naturphilosophie, die in der Geschichte der Philosophie zum erstenmal und für alle Zeiten den wahren Begriff der Natur als eines lebendigen und innerlich zweckthätigen Wesens erkannt und dergestalt erleuchtet hat, daß

[1] Ebendas. S. 284—287. — [2] Ebendas. S. 287—299.

auch die neueste Zeit und Physik in dieser Hinsicht von ihr lernen kann und lernen sollte. Erst Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat diesen Naturbegriff wieder erneut mit der Einschränkung auf eine zwar nothwendige, aber nur subjectiv gültige Betrachtungsart. Es handelt sich um den Naturbegriff, wie Aristoteles denselben in den acht Büchern seiner großen Physik (φυσική ἀκρόασις) gelehrt und ausgeführt hat. Die beiden Hauptbestimmungen sind die Nothwendigkeit und die Zweckmäßigkeit, wobei alles darauf ankommt, gemäß der Lehre des Aristoteles die innere und äußere Nothwendigkeit, die innere und äußere Zweckmäßigkeit wohl zu unterscheiden. Die äußere Nothwendigkeit ist der Zufall, die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen.

In Wahrheit verhalten sich Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit wie Stoff und Form, wie Anlage und Thätigkeit, wie die Bedingung, ohne welche kein Ding ist und zu Stande kommt, zu der Kraft, die es verwirklicht. „Die zwei Momente, die wir an der Substanz betrachtet haben, die thätige Form und die Materie, entsprechen diesen beiden Bestimmungen." „Da die Natur doppelt ist, einmal die Materie, das anderemal die Form, diese aber der Zweck und um des Zweckes willen alles Uebrige, so ist sie die Zweckursache." Alles Verwirklichen in der Natur ist stoffliche Veränderung, d. h. Bewegung; diese ist das Haupt- und Grundphänomen der ganzen Natur. Die Bewegung geschieht in Raum und Zeit: der Raum ist der Ort des Körpers, die Grenze des umschließenden und umschlossenen; die Zeit ist die Zahl der Bewegung, und da das Zählen eine psychische Function ist, so hat Aristoteles gesagt, daß ohne Seele die Zeit unmöglich sei, welche tiefsinnige Bemerkung Hegel unerwähnt gelassen hat.[1]

Aristoteles unterscheidet zwei Bewegungsarten: die vollkommene, weil in sich vollendete, welche die kreisende ist, und die unvollkommene, geradlinige, welche entweder aufwärts geht von unten nach oben oder abwärts von oben nach unten. Der Charakter jeder dieser beiden Bewegungsarten kann absolut oder relativ sein. Demnach müssen fünf Bewegungsarten unterschieden werden: die kreisende, die absolut steigende und die absolut fallende, die relativ steigende und die relativ fallende; demgemäß unterscheiden sich vermöge ihrer eigenthümlichen Bewegungsart die Urstoffe oder Elemente: das voll-

[1] Ebendas. S. 299—307.

kommenste aller Elemente, der in beständigem Kreislauf begriffene Aether (ἀεὶ θεῖν), das absolut leichte und das relativ leichte Element, Feuer und Luft, das relativ und das absolut schwere Element, Wasser und Erde.

Die Körper wollen fühl- und greifbar sein, d. h. kalt oder warm, trocken oder feucht. Da jede der beiden ersten Bestimmungen die beiden anderen in sich schließt, so ergeben sich vier Combinationen: trockene und feuchte Wärme (Feuer und Luft), feuchte und trockene Kälte (Wasser und Erde); daher die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde, die durch gemeinsame Eigenschaften verknüpft sind, weshalb sie sowohl aus einander hervorgehen als in einander übergehen, Feuer und Luft durch Wärme, Luft und Wasser durch Feuchtigkeit, Wasser und Erde durch Kälte, Erde und Feuer durch Trockenheit. Hieraus ergiebt sich der beständige Kreislauf der Elemente in der sublunarischen und irdischen Welt: die Verwandlung aller Elemente in einander, der ganze Naturproceß, ist dem Aristoteles also ein Kreislauf der Verwandlungen.[1]

Das Weltprincip, welches erst Aristoteles in die Geschichte der Philosophie eingeführt und für alle Zeiten ausgeprägt hat, ist der Begriff der Entelechie als der dem Stoff inwohnenden Form, thätigen Form, zweckthätigen Form. Das Weltall ist ein fortschreitendes Stufenreich von Entelechien, das von der ungeformtesten Materie emporsteigt zu Gott, der reinen Thätigkeit (purus actus); die niederen Stufen sind gleichsam der Stoff, aus welchem die höheren hervorgehen.

In seiner Anwendung auf den Begriff der Seele, wie Aristoteles denselben in seinen drei Büchern περὶ ψυχῆς dargestellt hat, zeigt sich das Princip der Entelechie in seiner ganzen Fruchtbarkeit und erleuchtenden Kraft. Wie sich die Form zur Materie, so verhält sich die Seele zum Leibe: sie ist die ihm eingeborene Zweckthätigkeit, d. h. die erste Entelechie eines physischen organischen Körpers. Die aristotelischen Beispiele erleuchten die Sache vollkommen. Wenn die Axt ein organischer Körper wäre, so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele. Und wie die Axt um des Hauens willen, das Auge um des Sehens willen da ist, so der Leib und seine Organe um der Seele willen: sie ist sowohl das bewegende als das zweckthätige Princip, sowohl die

---

[1] Ebendas. S. 307—326.

Ursache als der Zweck, sie ist die zweckthätige Ursache, die den Leib gestaltet und gliedert, darum seine Form ausmacht, die eines mit ihm ist, wie das Siegel mit dem Wachs, von welchem das Siegel weder getrennt noch mit welchem dasselbe identificirt werden kann. Diese aristotelische Vergleichung der Form mit dem Siegel und der Einheit zwischen Seele und Leib mit der Einheit zwischen Siegel und Wachs ist mißverständlich und kann zu einer materialistischen Ansicht von der Seele, d. h. in die Irre führen. Die Seele gestaltet den Leib, nicht aber gestaltet das Siegel das Wachs, sondern wird daraus gestaltet. Ebenso mißverständlich und mißverstanden ist die aristotelische Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa), denn diese beschreibt nicht sich selbst, während die Seele sich selbst beschreibt, indem sie sich mit Eindrücken, Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. erfüllt und diese entwickelt. Die unbeschriebene Tafel entwickelt sich nicht, die Seele aber entwickelt sich und ihren Inhalt. In allen diesen Vergleichungen fehlt gerade das, was die Seele zur Seele macht: die Entelechie. Nichts ist mißverstandener und falscher, als die aristotelische Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel so aufzufassen, als ob die Seele gleich der tabula rasa im Sinne Lockes wäre.[1]

Die Seele ist das Princip des Lebens, dieses aber besteht in der Ernährung, in der Empfindung und im Denken; daher unterscheidet Aristoteles diese drei Arten oder Stufen der Seele: die ernährende, die empfindende und die denkende oder verständige; die ernährende ist das Princip des vegetativen Lebens, die empfindende ist das des thierischen, die denkende das des menschlichen Lebens. Das Niedere ist im Höheren enthalten, nicht umgekehrt. So ist das vegetative Leben im thierischen, beide im menschlichen enthalten, so sind die niederen Stufen in den höheren aufbewahrt und fortwirkend als aufgehobene Momente. In dieser Auffassung von dem Stufengange der Welt und des Lebens herrscht zwischen Aristoteles und Hegel eine solche Uebereinstimmung, daß dieser in jenem mit Recht den ihm verwandtesten Denker aller Zeiten sah. „Dies ist der große Sinn des Aristoteles. Man muß die Seele nicht als ein Abstractum suchen, sondern beim Beseelten sei die ernährende und empfindende Seele auch in der verständigen enthalten."[2]

Die Empfindung ist sowohl passiv, denn die Seele wird darin von außen bestimmt, als auch spontan, denn die Seele findet darin

[1] Ebendas. S. 326—331. Vgl. S. 336 flgd. — [2] Ebendas. S. 332 flgd.

sich selbst bestimmt und nimmt in thätiger Weise die Form der Dinge ohne deren Stoff in sich auf, wie das Wachs die Form des Siegels empfängt, nicht aber dessen Stoff. Daß sich die Seele in der Empfindung thätig oder spontan verhält, ist schon der Anfang des Erkennens oder des theoretischen Verhaltens (θεωρεῖν). Vermöge ihrer Passivität ist die Seele empfänglich, vermöge ihrer Activität ist sie empfindlich.

So ist in der Empfindung an sich oder der Möglichkeit nach das Denken enthalten und angelegt; das entwickelte Denken ist der Verstand, der das Wesen der Dinge, die Formen oder Ideen erkennt und darum sowohl formthätig und formenbildend ist als formenerkennend. Der Verstand, weil er denkt, ist die Form der Formen, wie die Hand, weil sie handelt, das Organ der Organe. Das Denken ist diejenige Thätigkeit, vermöge welcher die Seele sich auf sich selbst bezieht, für sich ist, sich zum Gegenstande hat und darum von ihrem Leibe unterscheidet und trennt.

Aristoteles unterscheidet den passiven Verstand (νοῦς παθητικός) vom thätigen: jener ist der in der Entwicklung und im Werden begriffene, darum an den Leib gebundene Verstand, dieser das reine und seiner selbst bewußte, den passiven Verstand bewegende Denken, welches sich zum Geist verhält, wie Gott zur Welt. „Es ist also ein solcher Verstand", sagt Aristoteles vom passiven Verstande, „fähig, alles zu werden; ein anderer aber, alles zu machen." „Dieser Verstand ist an und für sich (χωριστός), unvermischt und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Dieser Verstand schließt alles Leiden aus (ἀπαθές) und ist unsterblich und wahrhaft göttlich.

Die Seele entwickelt sich, daher ist sie im Anbeginn unentwickelt und der Verstand, wie Aristoteles sagt, unbeschriebenen Blättern vergleichbar. Das bedeutet aber keineswegs, wie schon gesagt, die tabula rasa, denn diese ist leer, unwirksam und entwicklungsunfähig, wovon die Seele im aristotelischen Sinn gerade das Gegentheil ist. Darum sagt Hegel in seiner etwas präceptormäßigen, aber beliebten und gepflogenen Ausdrucksweise: „Es ist sich also nicht an diese Vorstellung zu hängen, da sie nur ein Bild ist" u. s. f.[1]

Die Empfindungen sind theoretischer und praktischer Art, die praktischen sind angenehm und unangenehm, jene werden begehrt, diese geflohen: so entstehen mit der Empfindung und ihrer Kraft die

[1] Ebendas. S. 333—346 (S. 336).

Begierden, das positive und negative Wollen, die natürlichen Willensrichtungen oder Triebe, deren Ziel das höchste Gut oder der glückliche Lebenszustand ist (εὐδαιμονία). Diejenige Willensrichtung oder Willenshaltung (ἕξις), welche zu diesem Ziele führt, ist die Tugend, die sich zu den Trieben verhält, wie die Form zum Stoff, weshalb es nicht bloß eine Tugend giebt, welche nach Sokrates die Einsicht sein sollte, sondern eine Mehrheit. Diese hat Aristoteles in seiner Sittenlehre (ἠθικά) entwickelt; die drei unter seinem Namen überlieferten ethischen Werke sind die zehn Bücher der nikomachischen, die zwei der großen und die sieben der eudemischen Ethik. Die kritischen Fragen nach der aristotelischen Herkunft und dem gegenseitigen Verhältniß dieser drei Werke hat Hegel nicht erörtert; er hat sich begnügt, die aristotelische Lehre von den Arten und Momenten des Wollens, von der sittlichen Energie und von dem Wesen der Tugend hervorzuheben, als welche in jeder Gestalt die richtige Mitte zwischen den Extremen des Triebes bildet. So ist die Freigebigkeit die richtige Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, die Milde die richtige Mitte zwischen Zorn und Passivität, die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, die Freundschaft die richtige Mitte zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit u. s. f.[1]

Die ethische Erziehung und Ausbildung ist nur in dem geordneten Zusammenleben der Menschen möglich, dieses aber ist der Staat; daher muß von der Ethik zur Politik, von der Tugend- und Sittenlehre zur Staatslehre fortgeschritten werden, denn nach der aristotelischen wie platonischen Grundanschauung, welche die wahrhaft griechische ist, verhält sich der Staat zu den Einzelnen nicht als deren Product, sondern als deren Voraussetzung und erzeugender Grund: er ist das Ganze, welches früher ist als die Theile.

Wie Gott, der unbewegte, alles bewegende Endzweck, die Welt und der thätige Verstand den Geist beherrscht, so soll die mit der Macht vereinigte Tugend den Staat beherrschen. „Ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen." „Bei diesen Worten schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen müsse, über den also niemand herrschen könne, nicht einmal das Gesetz. Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen,

[1] Ebendas. S. 346—352.

aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller ist, als einem solchen gern zu gehorchen, so daß solche an und für sich (ἀΐδιοι) Könige in den Staaten sind." „Die griechische Demokratie", fügt Hegel hinzu, „war damals schon ganz vorüber, so daß Aristoteles keinen Werth mehr darauf legen konnte."[1]

Erst zum Abschluß seiner allzusehr ins Kurze gezogenen Darstellung der aristotelischen Philosophie handelt Hegel von der Logik als der Lehre von den abstracten Erkenntnißformen, welche Aristoteles in den sechs Schriften, welche das sogenannte Organon umfaßt, zum erstenmal und in gewisser Weise für alle Zeiten ausgeführt und festgestellt hat. Die Schrift von den Kategorien hat zu ihrem Gegenstande die Prädicate alles Seienden, die Begriffe der Substanz und die neun Arten ihrer näheren Bestimmungen; die Substanz erster und eigentlicher Art, das wahrhaft Wirkliche sind die Einzeldinge, die Substanzen zweiter Art sind die allgemeinen Dinge oder die Gattungen. Die Schrift von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione) enthält die Lehre vom Satz und Urtheil, die beiden Bücher der ersten Analytik enthalten die Lehre von den Schlüssen, die beiden Bücher der zweiten Analytik die Lehre von den Beweisen. Dazu kommen die acht Bücher der Topik (τοπικά), welche von den Oertern (τόποι) oder Gesichtspunkten handeln, unter denen eine Sache betrachtet, nach verschiedenen Seiten beleuchtet und rednerisch ausgeführt werden kann. Es kommt dabei nicht auf den wissenschaftlichen Beweis der Wahrheit, sondern auf den populären der Wahrscheinlichkeit an. Die Lehre von dem Wahrscheinlichkeitsbeweis in seinem ganzen Umfange nennt Aristoteles Dialektik, daher der genaue Zusammenhang der Topik mit der Dialektik und Rhetorik; der beweisende Schluß ist der Syllogismus, der wahrscheinlichmachende und rhetorische ist die Induction. — Die letzte Schrift von den sophistischen Fang- und Trugschlüssen erleuchtet die Entstehung und Art dieser Scheindialektik, die von Zeno dem Eleaten herkommt, in den Sophisten ihre eigentlichen Repräsentanten gehabt und in den Megarikern zur Zeit Stilpos geblüht hat.

Daß Aristoteles in seiner Logik nur das endliche, abstracte im Gegensatz von Subject und Object befangene Denken betrachtet und

[1] Ebendas. S. 352—356.

seine Formen nicht entwickelt und producirt, sondern nur beschrieben hat, wie man Thiere und Pflanzen beschreibt: darin liegt sowohl der charakteristische Mangel als auch der Werth und das außerordentliche Verdienst dieser Untersuchungen, die zum erstenmal die Thätigkeit und Vorgänge des Denkens in das Bewußtsein erhoben und erleuchtet haben. „Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, diese Formen, die das Denken in uns nimmt, erkannt und bestimmt zu haben. Denn was uns sonst interessirt, ist das concrete, in äußere Anschauung versenkte Denken: jene Formen bilden ein darin versenktes Netz von unendlicher Beweglichkeit, und diese feinen, sich durch alles hindurchziehenden Fäden zu fixiren, ist ein Meisterstück von Empirie, und dies Bewußtsein ist von absolutem Werth."[1] Hegel hatte zwar in seiner Aesthetik die Poetik des Aristoteles oft angeführt, aber in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre sowohl die Poetik als auch die Rhetorik so gut wie ganz unbeachtet gelassen.

Von den Nachfolgern des Aristoteles nennt Hegel nur die beiden ersten Häupter der Schule: den Theophrast von Lesbos (geb. 371 v. Chr.) als berühmten Commentator und den Strato von Lampsakus als berühmten Physiker, er hat Gott gleichgesetzt der Naturkraft, die Welt gleichgesetzt der Natur und diese als den Stoff mit seinen Veränderungen, d. h. als mechanische Natur ohne alle immanente Zweckthätigkeit gefaßt. Dikäarch von Messana habe die Unsterblichkeit der Seele verneint und die letztere als die Harmonie der vier Elemente gefaßt. Der wichtige Name des Eudemus bleibt unerwähnt. Das Hauptthema der peripatetischen Schule war die Lehre von der Glückseligkeit als der Einheit von Vernunft und Neigung.[2]

Mit Aristoteles endet die erste Periode der griechischen Philosophie, deren erster Abschnitt von Thales bis Anaxagoras reichte, der zweite umfaßte die Sophisten, Sokrates und die sokratischen Schulen, der dritte Plato und Aristoteles. Die zweite Periode entspringt in Griechenland und geht von Athen nach Rom: es ist die griechisch-römische Philosophie. Die dritte und letzte Periode ist die alexandrinische Philosophie.

---

[1] Ebendas. S. 356—370. — [2] Ebendas. S. 370—373.

Neunundvierzigstes Capitel.

Die Geschichte der griechischen Philosophie. D. Die griechisch-römische und die alexandrinische Philosophie.

I. Die griechisch-römische Philosophie.

„In der heiteren griechischen Welt", sagt Hegel, „schloß sich das Individuum an seinen Staat, an seine Welt mehr an und war gegenwärtiger in derselben; diese concrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie in Plato, diese concrete Wissenschaft, wie in Aristoteles, verschwindet hier. In dem vollkommenen Unglück der römischen Welt ist alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden. In diesem Zustande der Entzweiung der Welt, wo der Mensch in sein Inneres hineingetrieben wird, hat er die Einigkeit und Befriedigung, die in der Welt nicht mehr zu finden ist, auf abstracte Weise suchen müssen. Die römische Welt ist eben die Welt der Abstraction, wo eine kalte Herrschaft über die gebildete Welt ausgebreitet war. Die lebendigen Individualitäten der Volksgeister sind unterdrückt und in sich ertödtet worden. „In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, zu dieser Abstraction als dem Gedanken eines existirenden Subjects, d. h. zu dieser inneren Freiheit des Subjects als solchem zu fliehen." [1]

Der höchste Gedanke des Anaxagoras war der Geist (νοῦς) im Gegensatze zur Welt, die er bewegt, ordnet und erkennt. Die Auflösung dieses vorsokratischen Dualismus bestand darin, daß der wirkliche menschliche und individuelle Geist sich als Herr der Welt wußte und zur Geltung brachte. Dies geschah durch die Sophisten. Der höchste Gedanke des Aristoteles ist die sich selbst denkende Vernunft (νόησις νοήσεως), der göttliche Geist, der die Welt bewegt und beherrscht, selbst von ihr völlig unbewegt und unergriffen. Nun wird die Auflösung dieses aristotelischen Dualismus gefordert, und sie besteht darin, daß sich das wirkliche, menschliche und persönliche Selbstbewußtsein von der Welt losreißt, darüber erhebt, gleich dem aristotelischen Gotte von dem Laufe der Welt unerschüttert und unerschütterlich. Diese

[1] Ebendas. S. 373—380.

Unerschütterlichkeit ist der Standpunkt und das gemeinsame praktische Ziel aller Richtungen der nacharistotelischen, griechisch-römischen Philosophie. Wie vermag dieses abstracte einsame Selbstbewußtsein in seinem Gegensatze zur Welt und in seiner Erhabenheit darüber die Wahrheit zu erkennen und die Unerschütterlichkeit des Willens, als in welcher das Thema und Ziel aller Lebensweisheit besteht, zu behaupten? Die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Worin besteht das Kennzeichen oder Kriterium dieser Uebereinstimmung?

Daher sind es zwei Haupt- und Grundfragen, welche die Richtungen der griechisch-römischen Philosophie beherrschen: das Thema der einen ist das Kriterium der Wahrheit, das Thema der zweiten ist der Charakter des Weisen; jenes bezeichnet die theoretische Philosophie oder die Weltweisheit, dieses die praktische Philosophie oder die Lebensweisheit.

Das Kriterium der Wahrheit wird entweder bejaht und festgestellt, oder es wird verneint und zwar so verneint, daß seine Unmöglichkeit nachgewiesen wird: das erste geschieht durch den Dogmatismus, der grundsätzlich und systematisch verfährt, das zweite durch den Skepticismus, der aus dem Fortgange der platonischen oder akademischen Schule hervorgeht und darum eine Phase beschreibt, welche die neuakademische Philosophie heißt. Der Dogmatismus aber unterscheidet sich in zwei einander widerstreitende Richtungen, je nachdem das Kriterium der Wahrheit aus dem denkenden oder aus dem sinnlichen Selbstbewußtsein begründet und festgestellt wird. Die erste Richtung ist der Stoicismus, die andere der Epikureismus.

Demnach theilt sich die griechisch-römische Philosophie in Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, in welchen drei Richtungen die drei sokratischen Schulen nach Aristoteles gleichsam in erhöhter Potenz wiedererscheinen: die cynische, cyrenaische und (wie Hegel nicht zutreffender Weise sagt, die akademische, sondern, wie er richtiger hätte sagen sollen) die megarische oder eristische Schule. Wie verschieden nun auch jene drei Richtungen sind, in einem Punkte stimmen sie überein: daß die absolute Ruhe und Unerschütterlichkeit des Gemüths ihr praktisches Ziel ist und das Thema ihrer gemeinsamen Lebensweisheit. Hieraus erhellt ihr nacharistotelischer Charakter. „Die Imperturbabilität und Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, weder durch Vergnügen noch Schmerz, noch ein anderes Band bestimmt wird, der

gemeinsame Standpunkt und das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien."

Es war im Jahre 156 v. Chr. (Ol. 156, 2), daß eine athenische Gesandtschaft zur Zeit des älteren Cato nach Rom kam: die Namen waren Diogenes von Seleucia, Karneades und Kritolaus, der erste war ein stoischer, der zweite ein berühmter neuakademischer (skeptischer), der dritte ein peripatetischer Philosoph; diese Männer haben philosophische Vorträge in Rom gehalten und auf diese Weise die griechische Philosophie in Rom eingeführt.[1]

1. Die stoische Philosophie.

Der Stifter dieser Schule, die von der Halle, welche nach den Gemälden des Polygnot στοὰ ποικίλη hieß, den Namen der stoischen erhielt, war Zeno von Cittium in Cypern, der sein Vermögen durch Schiffbruch verloren hatte und in Athen durch den Platoniker Xenokrates und durch den Megariker Stilpo zur Philosophie gekommen war. Sein Schüler und Nachfolger war der Wasserträger Kleanthes, der den berühmten, von Stobäus überlieferten Hymnus auf Gott gedichtet. Chrysipp hat sich durch die Menge seiner Schriften, namentlich in der Logik und Dialektik ausgezeichnet; Diogenes von Seleucia kam 156 vor Chr. nach Rom, Posidonius und Panaetius waren in Rom Lehrer des Cicero, der nach dem letzteren sein Werk über die Pflichten schrieb. Die drei wichtigsten römischen Stoiker sind Seneca, Epiktet, der nach Nikopolis in Epirus ging, als Domitian die Philosophen aus Rom vertrieb (94 n. Chr.) und der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus (Alleinherrscher von 169—180 n. Chr.). Von Epiktet stammen Lehrvorträge, welche Arrian aufgezeichnet hat, und ein Compendium der stoischen Lehre (ἐγχειρίδιον); Marc Aurel hat zwölf Bücher Selbstbetrachtungen (εἰς ἑαυτόν) geschrieben.[2]

Die Stoiker theilten ihr System in Logik, Physik und Ethik, Hegel läßt die Physik den anderen Theilen vorausgehen.

Die Grundidee, welche der stoischen Gesinnungsart völlig entspricht, ist die Einheit der Welt und des Weltgesetzes, nämlich der Gedanke der einen ewigen oder göttlichen Nothwendigkeit, welche das Weltall gestaltet, durchdringt und beherrscht, womit verglichen alles Einzelne ohnmächtig und nichtig ist. Das Weltprincip ist die göttliche Weltvernunft oder der Logos, der, da er das Weltall belebt

[1] Ebendas. S. 376—381, S. 386 flgd. — [2] Ebendas. S. 381—388.

und beseelt, gleich ist der Weltseele, und da er alles Besondere aus sich erzeugt, gleich ist dem Weltsamen (λόγος σπερματικός). Elementarisch gefaßt, ist der Logos das alles gestaltende und verzehrende Feuer, das sich in Luft, Wasser, Erde umsetzt und aus diesem elementarischen Naturproceß zu sich zurückkehrt.

Diese Naturanschauung ist durchaus pantheistisch und heraklitisch, weshalb die Stoiker in ihrer Naturphilosophie oder Kosmologie auch die heraklitische Lehre sich angeeignet, wiedererneuert und vielfach commentirt haben.

Dieser stoische Pantheismus ist erfüllt von dem Glauben an die Götter, an ihre Zeichen und Vorzeichen, daher ist er voller Aberglauben, recht nach dem Sinn und Charakter der römischen Religion. Dem stoischen Glauben an die göttliche Weltregierung und Vorsehung sind die Epikureer entgegen getreten. „Der ganze römische Aberglaube hatte an den Stoikern seine stärksten Patrone, aller äußerliche teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt."[1]

Das Kriterium der Wahrheit, recht eigentlich das Thema der stoischen Logik, kann kein anderes sein als die Festigkeit der Ueberzeugung, die subjective Festigkeit, die begriffene Vorstellung oder die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος). Die flache Hand hat Zeno mit der Anschauung verglichen, die gekrümmte mit der Zustimmung, die geschlossene mit dem Begriff, die rechte Faust, zusammengedrückt in der linken, mit der Wissenschaft. Man kann es nicht sinnfälliger ausdrücken, wie von seiten der Stoiker die Wahrheit nicht bloß begriffen, sondern gleichsam gepackt und zu einem unentreißbaren Besitze gemacht sein will.

Zur Wissenschaft gehören die Beweise, zu diesen die Schlüsse, daher haben die Stoiker es sich besonders angelegen sein lassen, die formale Logik auszubilden, namentlich die Lehre von den Schlüssen, wie sie denn auch die ersten gewesen sind, welche die Lehre vom hypothetischen Schluß in seinen positiven und negativen Formen erörtert haben (woraus später die Lehre vom «Modus ponens» und «Modus tollens» hervorgeht).[2]

Das Thema der Logik ist die Unerschütterlichkeit des Wissens, das gleichgestimmte Thema der Moral ist die Unerschütterlichkeit des

[1] Ebendas. S. 384—394. — [2] Ebendas. S. 394—402.

Wollens. Jedes Wesen will sich selbst. In dem Triebe zur Selbstliebe und Selbsterhaltung besteht die Natur der Dinge, das Wesen der thierischen wie der menschlichen Natur; diese aber ist denkend und vernünftig, daher ist das naturgemäße Leben des Menschen gleichbedeutend mit dem vernunftgemäßen. Hieraus ergeben sich die Grundfragen der stoischen Moral: 1. Worin besteht der Endzweck des menschlichen Lebens oder das höchste Gut und die ihm gemäße Gesinnungsart oder der tugendhafte Charakter? 2. Wie verhält sich das höchste Gut zu den Gütern oder die Tugend zur Glückseligkeit; es handelt sich sowohl um die Harmonie als um die Gegensätze zwischen Tugend und Glückseligkeit, auch um die Gegensätze innerhalb der Tugend. 3. Welches ist das Ideal des Weisen?

Die Glückseligkeit fällt entweder mit dem stoischen Tugendbewußtsein zusammen und besteht in dem Selbstgenuß der eigenen Willenserhabenheit, in dieser empfundenen inneren Einheit mit sich selbst, oder sie ist etwas von außen Hinzukommendes und besteht in dem Besitz der äußeren Güter und Annehmlichkeiten des Lebens, welche Lust und Vergnügen verursachen. Die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit aller äußeren und bedingten, dem Zufall und Untergange preisgegebenen Güter zerstört alle darauf gegründete Glückseligkeit als ein eitles Trug- und Wahngebilde und macht das stoische Bewußtsein gegen alle äußeren Güter, deren Besitz die Thoren Glückseligkeit nennen, vollkommen gleichgültig. Nun kann auch von einem Gegensatze zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht mehr die Rede sein, auch nicht davon, daß es dem Tugendhaften in der Welt schlecht, dem Lasterhaften aber gut gehe, denn die Güter, welche dieser besitzt, jener aber entbehrt, sind keine Güter. Man darf vernünftigerweise nicht darüber klagen, daß man Güter, die keine sind, verfehlt oder verloren hat; man kann vernünftigerweise nicht wünschen, in dem Andenken solcher fortzudauern, welche selbst nicht fortdauern, man kann vernünftigerweise nichtigen Gütern nicht nachtrachten und nachjagen. Nichtig aber sind alle sogenannten Güter. Lust und Vergnügen sind keine Güter; daher sind Reue, Ehrgeiz, überhaupt alle Begierden falsch und sinnlos, wie Marc Aurel in seinen Selbstbetrachtungen vortrefflich dargethan hat. „Das Große in der stoischen Philosophie ist, daß in den Willen, wenn er so in sich zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles andere draußen gehalten wird, da selbst die Entfernung des Schmerzes nicht Zweck werden kann. Wenn aber der Weise Herr ist über alle Begierden, auch über die furchtsamen,

so ist er der wahre Herrscher, der wahre König, und es ergiebt sich hieraus jenes Ideal des Weisen, welches die Stoiker so gern beschrieben und gepriesen haben. Indessen ist das stoische Herrscherthum ein Königreich ohne Reich, es zieht sich aus der Welt in sich zurück und rettet seine persönliche Erhabenheit, aber es läßt den Weltzustand so, wie er ist, und verändert denselben in nichts. Marc Aurel war Herr der Welt und einer der besten Kaiser, die es gegeben hat; sein Sohn und Nachfolger Commodus war einer der schlechtesten und konnte es sein, ohne daß die Welt sich gerührt hat.[1]

2. Die epikureische Philosophie.

Epikur, im attischen Dorfe Gargettos geboren, war 20 Jahre, als Aristoteles starb, und 36 Jahre, als er in seinem Garten zu Athen seine Schule eröffnete (306 v. Chr.), er hat eine sehr große Menge sowohl von Schriften als von Schülern, welche letztere ihm mit leidenschaftlicher Verehrung anhingen, hinterlassen, als er mit 71 Jahren starb (271 v. Chr.). Seine der stoischen durchaus entgegengesetzte Philosophie theilt sich auch in Logik, Physik und Ethik, nur daß die Logik als die Lehre von der Richtschnur oder dem Kanon der wahren Erkenntniß Kanonik heißt. Hegel unterscheidet Kanonik, Naturphilosophie und Ethik, er unterscheidet die Naturphilosophie wieder in Metaphysik und Physik. Wie die Stoiker in voller Uebereinstimmung mit ihrer Welt- und Lebensanschauung die Lehre des Heraklit, so haben Epikur und seine Schule in gleicher Uebereinstimmung die Lehre des Leucipp und Demokrit wiedererneuert. Was Hegel die epikureische Metaphysik nennt, ist nichts anderes als die Principienlehre der Atomistik.

Das Kriterium der Wahrheit ist die sinnliche Evidenz oder die einleuchtende Anschaulichkeit der Gegenstände (ἐνάργεια). Der Weg der Erkenntniß geht von den sinnlichen Eindrücken oder Empfindungen, die uns gegeben werden und so sind, wie sie sind, zu den Vorstellungen, die durch Wiederholung eingeprägt, typisch geformt und durch Worte oder Namen dergestalt befestigt werden, daß daraus allgemeine Sätze und Ansichten hervorgehen. Aus diesen besteht die Meinung (δόξα), welche nach der Analogie der früheren Vorgänge das künftige Geschehen beurtheilt und auf diese Art der Anticipationen (προλήψεις) ihr Wissen gründet.

[1] Ebendas. S. 402—421.

Da die Körper im leeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen, was die alten Atomisten nicht wußten, so haben die Epikureer, um das Zusammentreffen der Atome zu begründen, die Annahme gemacht, daß in ihrem Fall eine Abweichung von der geradlinigen Richtung stattfinde; im Uebrigen und Wesentlichen haben sie die Principien des Demokrit behalten und erneuert: die Lehre von den zahllosen untheilbaren, durch Schwere, Größe und Gestalt verschiedenen Urkörpern, von der Entstehung der Atomenaggregate und der Vielheit der Welten, von der Erklärung aller Vorgänge, auch der organischen und psychischen, durch mechanische Bewegung, durch Druck und Stoß, von der materialistischen Auffassung des Seelenlebens und des gesammten Universums.

Es können aus dem Stoff der Atome sich auch Gebilde, sogenannte Organisationen, weit höherer und feinerer Art zusammensetzen als die Menschen: aber diese demokritischen oder atomistischen Götter sind nicht kosmisch, sondern metakosmisch, sie leben in den Zwischenräumen der Welt ein zufriedenes, behagliches, seliges Dasein, ohne allen Einfluß, ohne alle Einwirkung auf die Natur der Dinge und auf die Schicksale des menschlichen Lebens. Diese Götter herrschen nicht, darum sind sie auch nicht zu fürchten. Es giebt hier keinen religiösen Götterglauben, darum auch keinen Götteraberglauben, von dem der Stoicismus wimmelt. Hier ist einer der Hauptpunkte, in welchem die epikureische Philosophie schnurstracks der stoischen widerstreitet.

Die beiden Gefühle, welche das menschliche Leben am peinlichsten und unablässigsten beunruhigen und quälen, sind die Götterfurcht und die Todesfurcht. Von beiden hat Epikur die Seinigen erlöst. Da die Empfindung und mit ihr das Leben aufhört, wenn der Tod eintritt, so können Leben und Tod einander nie begegnen. Wo ich bin, ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, da bin ich nicht, beide treffen sich nie. Warum soll ich ihn fürchten?

Es ist nicht zu verwundern, daß die Lehre des Epikur auf ihre Anhänger wie ein Labsal trostreich und befreiend gewirkt, darum auch ihrem Meister eine so dankbare und leidenschaftliche Verehrung eingetragen hat. Und so gelangt sie durch ihre Art der Gemüthsbefreiung auf dem entgegengesetzten Wege zu demselben Endziele als die stoische: sie führt den Menschen zum Genusse seines Daseins und seiner selbst, und zwar zum ungetrübten und unerschütterlichen Selbstgenuß.[1]

[1] Ebendas. S. 421—454.

3. Die skeptische Philosophie.

Wie gegensätzlich nun auch die Stoiker und Epikureer wider einander gerichtet sind, so stimmen sie doch in Ansehung nicht bloß des Endziels, sondern auch ihrer Ausgangspunkte überein. Ihr gemeinsames Endziel ist die **Unerschütterlichkeit** der Gemüths- und Willensrichtung (ἀταραξία), ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist der **Dogmatismus**, d. i. der Glaube an die Möglichkeit der wahren Erkenntniß und an das Kriterium der Wahrheit. Dieser Glaube ist eine Gebundenheit, welche der abstracten Freiheit des Selbstbewußtseins, dieser Grundrichtung der Zeit und Zeitphilosophie, noch im Wege steht. Es ist nothwendig, diese Fessel zu lösen. Dies geschieht durch die **skeptische** Philosophie, welche aus der platonischen Schule hervorgeht: man unterscheidet die ältere, mittlere und neuere Akademie und zählt sogar noch eine vierte und fünfte. Der Begründer der mittleren (zweiten) ist **Arkesilaus** von Pitane in Aeolien (318—244 v. Chr.), Zeitgenosse des Zeno und des Epikur, Vorstand der Akademie. Der Begründer der dritten oder neueren Akademie ist **Karneades** von Kyrene (217—132 v. Chr.), ein Mitglied jener schon erwähnten Gesandtschaft, die 156 v. Chr. in Rom erschien und hier zuerst die griechische Philosophie eingeführt und verbreitet hat. Karneades hielt zwei Reden, die erste für die Gerechtigkeit, die zweite dagegen, wodurch der ältere Cato (Censorinus) dergestalt entsetzt wurde, daß er die schleunigste Entfernung dieser Philosophen aus Rom wünschte, damit sie mit ihrer Weisheit die hellenische Jugend, nicht aber die römische beglücken möchten. „Aber dieses Verderben läßt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese das Verlangen nach Erkenntniß. Die Erkenntniß, welche ein nothwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Sündenfall und Verderben auf."

Daß aber aus der Akademie diese Wendung zur skeptischen Philosophie hervorging, erklärt sich zur Genüge aus dem **dualistischen** Charakter der platonischen Philosophie oder, was dasselbe heißt, aus der abstracten Fassung der Ideen, die den Dingen transscendent sind, weshalb die letzteren im Grunde unerkennbar sind und bleiben. Die Stoiker haben das Kriterium der Wahrheit in die begriffene Vorstellung (καταληπτικὴ φαντασία), die Epikureer in die Augenscheinlichkeit und Deutlichkeit der Anschauung und Empfindung gesetzt, aber Denken, Vorstellen, Empfinden sind Formen des subjectiven Bewußtseins, dem die Dinge als etwas Anderes gegenüberstehen. Hier ist

die Kluft, welche kein Kriterium der Wahrheit überbrückt. Darum hat Arkesilaus das stoische Kriterium der Wahrheit, Karneades beide bestritten, sowohl das stoische als das epikureische. Beide Akademiker haben deshalb nur den Schein der Wahrheit im Bewußtsein, die subjective Ueberzeugung der Wahrheit, d. i. die Wahrscheinlichkeit als das einzig mögliche Kriterium zugelassen und im Hinblick auf den praktischen Gebrauch oder die Führung des Lebens gefordert. Durch diese Affirmation unterscheidet sich die neuere Akademie von dem eigentlichen Skepticismus, welcher jedes Kriterium für unmöglich erklärt.

Da alle Ueberzeugung nur subjectiv ist und niemals zeigt, wie die Dinge sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, so lehrt Arkesilaus, daß der Weise seinen Beifall oder seine Zustimmung zurückhalten müsse: dies ist die Lehre von der Epoche des Urtheils (ἐποχή), wonach die Skeptiker sich auch Ephektiker genannt haben. Auf die wohlbedachte Wahrscheinlichkeit (εὔλογον) gründet sich die Lebensklugheit (φρόνησις), die zum praktischen Lebensgebrauch und zur Lebensführung vollkommen ausreicht.[1]

Indessen ist die Wahrscheinlichkeit kein einfacher, sondern ein sehr zusammengesetzter Begriff, dessen Factoren und Grade wohl unterschieden sein wollen. In dieser Leistung besteht das große Verdienst des scharfsinnigen Karneades.

Der objective Factor kommt von den Dingen, die uns durch ihre Eindrücke gleichsam Botschaft senden, aber diese Boten können täuschen und lügen, wie alle Boten; der subjective Factor sind die Gründe, welche die Vorstellung befestigen und in allen ihren Theilen ausführlich entwickeln. Demnach unterscheidet Karneades drei Grade oder Stufen der Wahrscheinlichkeit: der erste ist die unmittelbar einleuchtende Kraft der Ueberzeugung, die aus der Natur der Eindrücke stammt (ἔμφασις); der zweite ist die Festigkeit, welche der Zusammenhang giebt, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihren Umständen (von den Umständen abgesehen, kann man einen Strick für eine Schlange halten, was nicht möglich ist, wenn man die Umstände beachtet); der dritte und höchste Grad ist die in allen ihren Theilen durchdachte und geprüfte Vorstellung: die feste Vorstellung heißt ἀπερίσπαστος, die entwickelte und durchgegangene διεξωδευμένη. Es genügt, um der Wahrscheinlichkeit sicher zu sein, nicht bloß ein Zeugniß,

[1] Ebendas. S. 455—464, S. 465.

sondern mehrere, es ist nicht genug mehrere Zeugnisse zu haben, man muß dieselben auch abwägen und kritisch vergleichen.[1]

Der eigentliche Skepticismus ist älter und jünger als die neuakademische Philosophie, er ist schon in den Urrichtungen der griechischen Philosophie, in gewissen Aussprüchen der sieben Weisen, in der eleatischen und heraklitischen Lehre angelegt, aber erst durch Pyrrho von Elis, der noch mit 78 Jahren Alexander auf seinem Feldzuge begleitet haben soll, mehr durch persönlichen Verkehr mit seinen Freunden als schulmäßig begründet worden; Timon aus Phlius, der Sillograph, der im Jahre 280 v. Chr. zu Athen starb, hat diese Richtung durch seine Spottgedichte (σίλλοι) wider die dogmatischen Philosophen polemisch bekräftigt. Die jüngeren Skeptiker im Unterschiede von und im Widerstreite mit der neueren Akademie sind Aenesidemus von Gnossos auf Kreta, der zur Zeit Ciceros in Alexandrien gelebt, und Sextus, der empirische Arzt (Sextus Empiricus) in der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts, der durch seine beiden Werke, den Abriß der pyrrhonischen Lehre in drei Büchern (Pyrrhoniae Hypotyposes) und seine elf Bücher wider die Wissenden (adversus Mathematicos), von denen fünf gegen die Philosophen gerichtet sind, den Skepticismus litterarisch ausgeführt hat.[2]

Dieser eigentliche Skepticismus ist keineswegs eine Lehre vom Zweifel, er ist keineswegs Zweifelsucht, die zwischen verschiedenen Ansichten resultatlos hin und herschwankt, jede Behauptung bedenklich findet und solche Bedenklichkeiten oder „Quäkeleien" für besondere Zeichen der Klugheit und des Scharfsinns hält. „Der alte Skepticismus zweifelt nicht, sondern ist der Unwahrheit gewiß und gleichgültig gegen das Eine sowie gegen das Andere; er irrlichtelirt nicht nur mit Gedanken hin und her, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit von allem, er ist vollkommen fertig und schlechthin entschieden, ohne daß diese Entschiedenheit ihm Wahrheit wäre. Diese Gewißheit seiner selbst hat so zum Resultat die Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich, welche nicht mit einer Trauer verbrämt ist, und von der der Zweifel gerade das Gegentheil ist. Dies ist der Standpunkt der Unerschütterlichkeit des Skepticismus. „Was dem Maler Apelles begegnet ist, das trifft beim Skeptiker zu. Denn es wird erzählt, daß, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte,

[1] Ebendas. S. 464—472. — [2] Ebendas. S. 478—492.

er endlich, ärgerlich darüber, den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte, und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaums traf." So erzählt Sextus. „Das bewiesene Princip des Skepticismus", sagt er, „ist die Hoffnung der Unerschütterlichkeit."[1]

Darin besteht nun der Unterschied zwischen dem alten Skepticismus und dem modernen (zwischen Aenesidemus und Aenesidemus-Schulze) einerseits und zwischen dem alten Skepticismus und der neuern Akademie andererseits, welchen letzteren die alten Skeptiker viel größer und gegensätzlicher genommen und dargestellt haben, als er in der That ist.

Die modernen Skeptiker lassen die Thatsachen des sinnlichen Bewußtseins noch als die gewissesten gelten, was, wie Hegel sagt, unter der „Bauernphilosophie" ist, und was die alten Skeptiker vollkommen bestreiten: gerade darin zeigt sich die Wahrheit und Tiefe ihres Standpunkts. Was aber die alten Skeptiker gegen die neuen Akademiker vorbringen, läuft darauf hinaus, daß diese noch vom Sein reden, wo sie nur vom Scheinen reden sollten, und z. B. von Gut und Uebel sagen: „es ist", während sie nur sagen sollten: „es scheint".

Wenn der Skeptiker sagt: „Nichts ist wahr" oder „alles ist falsch", so will dieser Satz keine Behauptung und keine Wahrheit sein, sondern, wie sein Wortlaut besagt, auch sich selbst einschränken und aufheben. Die Wahrheit bindet, das Selbstbewußtsein aber will frei und ungebunden sein: gerade darin besteht seine Unerschütterlichkeit im Sinn des alten Skepticismus.[2]

Diese Herrschaft durch die Ungültigkeit aller objectiven Behauptungen gleichsam zu fixiren, haben die alten Skeptiker gewisse Formen aufgestellt, welche sie Wendungen (τρόποι) genannt haben und Sextus in ältere und neuere unterscheidet: die zehn älteren werden dem Pyrrho oder dem Pyrrhonismus zugeschrieben, die fünf neueren dem Agrippa. Daß diese besser geordnet, kürzer gefaßt, deutlicher und schärfer ausgeprägt sind als jene, erklärt sich aus ihrem chronologischen Unterschiede und beweist dessen Richtigkeit.[3]

Sextus hat in den älteren Tropen drei Classen so unterschieden, daß die einen das Subject, die anderen das Object, die dritten das Verhältniß oder die Verknüpfung beider betreffen. Ohne die völlige

---

[1] Ebendas. S. 477, S. 482—486. — [2] Ebendas. S. 476, S. 483 flgd., S. 484 bis 489. — [3] Ebendas. S. 489—491.

Gleichheit und Uebereinstimmung in der Beschaffenheit der wahrnehmenden oder erkennenden Subjecte kann von einer übereinstimmenden Erkenntniß, d. h. von einer objectiven Wahrheit nicht die Rede sein; nun aber besteht die größte Verschiedenheit der thierischen und menschlichen Organisation, der menschlichen Individuen, der Sinne und Sinnesorgane, der Dispositionen, d. h. der Umstände und Zustände des subjectiven Erkennens. Von diesen Verschiedenheiten handeln die vier ersten Tropen; der siebente und zehnte betrifft die Verschiedenheit der Objecte, der natürlichen und ethischen Dinge (Gewohnheiten, Sitten, Gesetze); der fünfte, sechste, achte und neunte betreffen das Verhältniß beider Seiten und zeigen, daß sich das Object nicht an sich, sondern in Beziehung auf anderes darstellt.[1]

Die fünf neueren, durch ihre Bedeutung, Schärfe und Anordnung ausgezeichneten Tropen betreffen die Verschiedenheit der Meinungen (ἀπὸ τῆς διαφωνίας), wozu auch die philosophischen Meinungen und Systeme gehören, den endlosen Progreß des Begründens (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις), das Verhältniß oder die Relativität der Bestimmungen (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι), die Voraussetzung (ὁ ἐξ ὑποθέσεως) und die Gegenseitigkeit oder den Cirkelbeweis (διάλληλος).

Alle diese Tropen treffen die dogmatische Philosophie, die, in welcher Form es auch sei, Etwas als Ding an sich gelten läßt, dem kein Sein an sich zukommt.

Als besonders wichtig hebt Hegel zwei dieser Tropen hervor: den endlosen Progreß und die Voraussetzung; die Voraussetzung ist entweder unbewiesen oder zu beweisen, im ersten Fall ist sie Axiom, im zweiten führt sie in den endlosen Progreß.

Die unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung hat den Standpunkt des unmittelbaren Wissens zu seiner Folge, der von Grund aus der philosophischen Erkenntniß widerstreitet und von dieser verneint und bekämpft wird; der endlose Progreß aber widerstreitet der philosophischen Methode der logischen oder dialektischen Entwicklung auf Schritt und Tritt und wird auf Schritt und Tritt von dieser überwunden: daher die Bedeutung, welche Hegel diesen beiden Tropen beilegt.

Das Gesammtresultat der griechisch-römischen Philosophie ist diese abstracte Freiheit des Selbstbewußtseins, die alles verschlungen und in

[1] Ebendas. S. 491—500.

der Unerschütterlichkeit des Skepticismus ihren Gipfel erreicht hat. „Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtsein erreicht, ist, daß es ein Bewußtsein über das erhält, was es so geworden oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird.“ „Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst baut sich nur in sich eine Idealwelt auf, legt den Grund und Boden der Intellectualwelt, eines Reiches Gottes, das zur Wirklichkeit herabgekommen und in Einheit mit ihr ist.“ Das ist der Standpunkt der alexandrinischen Philosophie.[1]

II. Die alexandrinische Philosophie.

Das Grundthema und die Grundrichtung dieser dritten und letzten philosophischen Periode des griechischen Alterthums ist religiös, bedingt sowohl durch das eigene Resultat, welches die griechisch-römische Philosophie im Stoicismus, Epikureismus und ganz besonders im Skepticismus gezeitigt hat, als durch die gleichzeitige Epoche des weltumgestaltenden Christenthums, mit dem sie gegensätzlich wetteifert.

Der Hauptschauplatz dieser religiösen Philosophie, namentlich ihrer Anfänge und Ursprünge, ist Alexandrien im Mittelpunkt des alexandrinischen Weltreichs, der griechisch-orientalischen Welt, der ägyptischen Herrschaft der Ptolemäer, welche in Alexandrien die berühmte Bibliothek und das Museum, eine Art Akademie der Wissenschaften, gegründet, auch die griechische Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften durch die siebzig Dolmetscher (die sogenannte Septuaginta) veranlaßt haben. Die beiden anderen Mittelpunkte philosophischer Schulen und Bestrebungen sind Athen seit den Tagen des Anaxagoras und Rom seit jener philosophischen Gesandtschaft, bei welcher auch Karneades war.

Der Gegenstand dieser religiösen Philosophie ist Gott und das göttliche Weltall, das in ihm wurzelt, von ihm abstammt, aus ihm hervorgeht: die Welt in Gott, die intelligible Welt. Es giebt in der altgriechischen Philosophie drei Systeme, welche von der Idee des göttlichen Kosmos erfüllt waren: das pythagoreische, das platonische und das aristotelische. Wie verschieden nun auch jene Systeme sind und waren, so erscheinen sie im Lichte dieser neuen religiösen Philosophie als im Wesentlichen identisch und werden in diesem Sinne erneuert und verschmolzen: so entstehen eine neupythagoreische, neuplatonische, neuaristotelische Philosophie, welche der religiösen Philosophie für ein

---

[1] Ebendas. S. 501—517.

und dasselbe System gelten; daher hat man die alexandrinische Philosophie auch eklektisch genannt, was zuerst Brucker gethan hat, dann in besserem Sinn die Franzosen, bei denen eklektisch das Gegentheil von systematisch bedeutet, systematisch aber so viel wie einseitig.

Der eigentliche Philosoph der intelligibeln Welt ist und bleibt für alle Zeiten Plato, daher wird von seiten der religiösen Philosophie sowohl die pythagoreische als die aristotelische Philosophie unter dem Gesichtspunkte der platonischen aufgefaßt, die deshalb auf das ganze Gebiet dieser religiösen Vorstellungsarten ihre Herrschaft erstreckt. Darum hat Hegel diese religiöse Philosophie in ihrem weitesten Umfange, der auch die philonische, die kabbalistische und die gnostische Lehre unter sich begreift, als neuplatonische Philosophie bezeichnet.

Da die Welt aus Gott hervorgeht und von ihm, der Alles in Allem ist, durchdrungen und beseelt wird, so hat die Gottes- und Weltanschauung der religiösen Philosophie einen pantheistischen Charakter. Da aber Gott der absolut Jenseitige, Erhabene und Gute ist, so kann der Uebergang Gottes zur Welt nur als eine Verschlechterung Gottes, d. h. nicht als Evolution, sondern als Emanation betrachtet werden, weshalb die pantheistischen Anschauungen der religiösen Philosophie den Charakter der Emanationslehre haben. Endlich handelt es sich in dem göttlichen Weltprocesse um drei Hauptmomente, nämlich um das Wesen Gottes, die Welt in ihrem abwärts gerichteten Stufengange, und die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott: diese göttliche Trias steht zu der Dreieinigkeit der christlichen Gottesidee im Verhältniß sowohl der Parallele als der Entgegensetzung.[1]

1. Philo.

Der Erste, in welchem diese Verbindung zwischen der orientalischen, näher der jüdischen Religion und der griechischen Philosophie, zwischen Moses und Plato uns entgegentritt, ist der gelehrte Jude Philo in Alexandrien, der, ein älterer Zeitgenosse Jesu, nach Rom gesendet wurde, um vor dem Kaiser Caligula die Juden gegen die Anklagen des Apion zu vertheidigen. Um die Uebereinstimmung der heiligen Schriften mit der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie darzuthun, lehrte er, daß in jenen außer dem wörtlichen und buchstäblichen noch ein tieferer, mystischer und allegorischer Sinn ent-

[1] Hegel. Werke. XV. S. 1—16.

halten sei, welchen zu erkennen und durch Auslegung zu enthüllen, die Aufgabe des religiösen und philosophischen Bewußtseins sei, weshalb eine seiner zahlreichen Schriften von den Gesetzen der Allegorien handelt.

Das nächste Bild, um die göttlichen Emanationen zu versinnlichen, bietet das Licht. Gott ist das Urlicht, die Emanationen sind dessen Ausströmungen, Lichtströme, welche, je weiter sie sich von dem Urquell entfernen, um so mehr an Helligkeit und leuchtender Kraft einbüßen, um so schattenhafter und dunkler werden.

Auch Philo bezeichnet das Urwesen als das Urlicht und die denkende Vernunft oder den Logos als dessen Abglanz und Abbild, als dessen Schatten und Sohn, als den Gottmenschen und Urmenschen (Adam Kadmon); aus dem Logos entfaltet sich die Welt der Ideen, die intelligible Welt, die Ideen sind die Boten oder Engel Gottes, der Logos selbst der Mittler zwischen Gott und der Menschheit, er ist deren Hohepriester und Lehrer. Der nach außen gerichtete Logos (λόγος προφορικός) ist der Weltbildner, der vom Logos durchdrungene Mensch ist der religiöse, seinem eignen Bewußtsein entrückte, ekstatisch über sich hinausgehobene, in Gott versenkte und versunkene Mensch. Die drei Hauptmomente der philonischen Philosophie sind die Lehre von Gott, vom Logos und von der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott, d. i. das Schauen Gottes.[1]

2. Kabbala.

Die beiden Hauptschriften der jüdischen Geheimlehre oder Kabbala sind das Buch der Schöpfung (Jezirah) und das des Glanzes (Sohar); der Verfasser der ersten soll Rabbi Akibha sein, Führer und Opfer des Judenaufstandes unter Hadrian, der Verfasser der anderen sein Schüler Schimeon ben Jochai; beide Bücher sind im 17. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden, noch vorher erschien die Himmelspforte (porta coelorum), von einem speculativen Juden Abraham Cohen Irira verfaßt.

Wie aus dem Eins die unendliche Reihe der Zahlen hervorgeht, so aus der Ureinheit (Ensoph) die Welt, die ersten zehn Lichtströme heißen die Sephiroth, die Welten sind Emanationen: die Welt des Lichts oder die ewige und intelligible Welt, die veränderliche, die geschaffene und die materielle Welt, in der man vegetirt und empfindet (die azilutische, briathische, jezirathische und asiahtische Welt).[2]

[1] Ebendas. S. 16—23. — [2] Ebendas. S. 23—25.

3. Die Gnostiker.

Der Zweck der Gnostiker ist die Gotteserkenntniß (γνῶσις), daher der Name. Hegel nennt als ihre Hauptrepräsentanten **Basilides** und **Valentinus**; die beiden anderen Namen, welche noch angeführt werden, **Marcus** und **Ptolomäus**, gehören zur valentinianischen Gnosis, welche von allen die wichtigste und durch ihre Verzweigung mannichfaltigste ist.

Die drei Hauptpunkte sind erstens das Wesen **Gottes** als des absolut Verborgenen, Unsagbaren, darum Unerkennbaren, der auch Frieden und Schweigen (σιγή) genannt wird, der Urgrund und Abgrund (ἄβυσσος und βύθος), wie Valentin sagt, zweitens die **Enthüllung** oder Offenbarung dieses absoluten Geheimnisses durch **Mittelwesen**, vor allem durch den Geist (νοῦς) oder Logos, der auch die Weisheit (σοφία) heißt; drittens die Vereinigung der menschlichen Seele in ihrem intellectuellen oder Erkenntnißzustande mit Gott, das Schauen Gottes.

Die Mittelwesen sind bei Basilides die Oberhäupter der Welten, die erleuchteten und erleuchtenden **Archonten**, bei Valentinus die **Aeonen** oder Ewigkeiten, welche die göttlichen Emanationen sind und als **Aeonenpaare**, männliche und weibliche, oder Syzygien (συζυγίαι) gefaßt werden. Diese Aeonen erfüllen und offenbaren das göttliche Wesen, weshalb sie auch die Erfüllung (πλήρωμα) heißen.

Die besondere Beziehung und Anwendung dieser Lehre auf das Christenthum, auf Christus und den heiligen Geist, wodurch sich die Gnosis und der Gnosticismus als eine Entwicklungsform des Christenthums im zweiten Jahrhundert darstellt, hat Hegel nicht erörtert.[1]

III. Die neuplatonische Philosophie.

1. Ammonius Sakkas und Plotin.

Wir müssen hier um der Deutlichkeit und Richtigkeit willen die hegelschen Bezeichnungen umtauschen. Was er „neuplatonische Philosophie" nennt, ist das Collectivum der alexandrinischen Philosophie, welches auch eklektische Philosophie genannt wird. Was er alexandrinische Philosophie nennt, hat den spezifischen Charakter und Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie und kann schon darum nicht alexandrinisch heißen, weil ihr Schauplatz keineswegs bloß Alexandrien, sondern auch Rom, Athen und Byzanz ist.[2]

[1] Ebendas. S. 26–28. — [2] Ebendas. S. 28–32. Vgl. oben S. 1083 flgd.

Der erste Begründer dieser letzten Philosophenschule des Alterthums war **Ammonius Sakkas** (der Sackträger) in Alexandrien, welcher selbst keine Schriften verfaßt und seinen zahlreichen Schülern, unter denen Longinus und Origines waren, die Aufzeichnung seiner Lehren verboten hat.

Der litterarische, darum eigentliche Begründer der neuplatonischen Philosophie ist **Plotin** aus Lykopolis in Aegypten (205—270 n. Chr.), der elf Jahre hindurch den Ammonius in Alexandrien gehört (232 bis 243), dann zur Ergründung der persischen und indischen Religion den Kaiser Gordian auf seinem persischen Feldzuge begleitet und nach dessen unglücklichem Ausgange sich nach Rom begeben, wo er seine Schule eröffnet und geleitet hat (245—270 n. Chr.). In den letzten sechszehn Jahren seines Lebens (254—270) hat er seine Lehre in 54 Büchern niedergeschrieben, welche sein bedeutendster Schüler **Porphyrius** in sechs Enneaden eingetheilt und herausgegeben hat. Plotin hatte 21 Bücher verfaßt, als Porphyrius zu ihm kam (264 n. Chr.). Plotin hatte seine Lehrthätigkeit in Rom eben begonnen, als das tausendjährige Jubiläum der Stadt ein Jahr lang gefeiert wurde (247 n. Chr.). Der Kaiser **Gallienus** wollte ihm eine Stadt in Campanien schenken, um dort den platonischen Staat zu errichten (Platonopolis); glücklicherweise ist dieser ungereimte Plan nicht ausgeführt worden: der platonische Staat mitten in dem römischen Kaiserreiche, das sich schon dem Untergange zuneigt![1]

Der Grundzug der Lehre Plotins ist **religiös**, nicht bloß die Vereinigung der Seele mit Gott, sondern ihr Aufgehen in ihm, nicht mehr die Unerschütterlichkeit des Willens, sondern das Hinausgerücktsein über alles eigene Wollen und Denken, nicht mehr der Zustand der Ataraxie, sondern der Zustand der **Ekstase** (ἔκστασις) und **Vereinfachung** der Seele (ἅπλωσις). Dieses Endziel der Lehre Plotins ist **mystisch**.

Plotin steht schon in bewußtem Gegensatze zu dem emporstrebenden Christenthum und bezweckt durch seine Lehre die Läuterung und Wiederherstellung des griechischen Götterglaubens, des Glaubens an die wunderthätige Macht der Opfer und der Götterbilder, an die

[1] Ebendas. S. 32—36. Hegel sagt, es sei ungewiß, ob Origines, der Schüler des Ammonius Sakkas, der christliche Kirchenvater war. Ungewiß, aber höchst unwahrscheinlich ist, daß der christliche Origines ein Schüler des Neuplatonikers war; gewiß aber ist, daß der christliche Origines kein Kirchenvater war.

Einwirkung auf die Götter durch allerhand Zeichen und Worte: eine solche Einwirkung ist Theurgie, die Wirksamkeit göttlicher Kräfte und durch dieselben, welche den Lauf und Zusammenhang der Natur durchbricht und aufhebt, ist Magie. Von dieser Seite betrachtet, ist die Lehre Plotins und die neuplatonische Philosophie überhaupt theurgisch, sie ist magisch und im Sinn der heidnischen Volksreligion wundergläubig und abergläubisch.

Mit diesem Götterglauben hängt genau zusammen, daß Plotin von der Schönheit des Kosmos und der Sinnenwelt erfüllt ist und darum die Weltverachtung der Gnostiker tadelt und verwirft (En. II, 9). Die antichristliche und antignostische Gesinnung gehört zu den historischen Charakterzügen seiner Lehre.

Alle diese Züge sind in dem Systeme Plotins begründet, nach welchem ewige und göttliche, von oben herab wirksame Kräfte es sind, welche die Welt bilden, beseelen, allgegenwärtig sind und sich als solche bethätigen. Hieraus folgt jener verborgene, mystische und magische Zusammenhang der Dinge, welcher höher und mächtiger ist, als der materielle. Dieses System ist in seinen Grundanschauungen pantheistisch und emanatistisch. Das Urwesen oder Gott ist das Eine und Gute: diese Bestimmung ist platonisch. Aber Gott ist so erhaben, daß er durch keine Prädicate gefaßt, durch keinen Namen genannt werden kann, er ist höher als die Einheit, besser als das Gute, ausschließend alle Unvollkommenheit, darum alles Streben, darum alles Denken und Wollen, er ist jenseits des Besten (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων): diese Bestimmung ist nicht platonisch, sondern neuplatonisch.

Gott ist die Urquelle des Lichts und des Lebens, welche in ihrer Fülle und Ueberfülle unvermindert bleibt, während ihr die Licht- und Lebensströme entquellen, welche den abwärts gerichteten Stufengang der Welt bilden. Die Läuterung und Vereinfachung, die Entsinnlichung und Entrückung oder Ekstase der menschlichen Seele ist die Rückkehr zu Gott und vollendet den Stufengang der Emanationen zu einem Kreislauf des göttlichen Lebens. In diesem System herrscht ein beständiger Zusammenhang zwischen Gott und Welt, zwischen der intelligiblen und sinnlichen, der geistigen und materiellen Welt, weshalb Hegel mit Recht sagt, daß Plotin in Ansehung des Weltalls mehr aristotelisch als platonisch gesinnt war.

Das zweite göttliche Wesen, die erste Emanation aus der Urgottheit, zugleich der Hervorgang aus dieser (πρόοδος) und die Rückwendung

zu ihr (ἐπιστροφή), besteht in dem Anschauen Gottes und ist der Geist (νοῦς), aus dem die Fülle der Ideen oder reinen Gedanken (λόγοι) hervorgeht, die intelligible Welt, die nicht bloß in sich sein, sondern aus sich heraustreten und sich verkörpern will. Dieser Wille zur und diese Energie der Verkörperung ist die Weltseele, aus der die einzelnen Seelen hervorgehen; die körperliche Welt ist die veränderliche und materielle Welt, die Materie ist das Element der Veränderung, der Unbestimmtheit und des Sichselbstentgegengesetztseins, darum der Grund aller Hemmung, alles Mangels und Mangelhaften, auch des Bösen, daher die Nothwendigkeit der Ueberwindung des Bösen durch die Energie der Tugend, was die Gnostiker zu wenig erkannt haben.[1]

2. Porphyrius und Jamblichus.

Porphyrius (Malchus) aus Tyrus († 304 n. Chr.), der das Leben des Plotin, seines Lehrers, als das eines Wundermannes geschrieben und dessen Werke herausgegeben hat, und Jamblichus aus Chalkis in Syrien († 333 n. Chr.), den seine Schüler den göttlichen genannt haben, der das Leben des Pythagoras als das eines Wundermannes geschrieben hat und die Schrift über die Mysterien der Aegypter verfaßt haben soll, hätten nicht kurzweg zusammengestellt werden sollen, wie Hegel um der Kürze willen gethan hat.

Porphyrius ist der bedeutendste, philosophisch und kritisch gerichtete Schüler des Plotin, während Jamblichus, der Begründer einer zweiten Stufe der neuplatonischen Philosophie, nicht mehr auf die Reform, sondern nur noch auf die Restauration des Heidenthums, gleichsam mit Haut und Haaren, bedacht ist und an die Stelle der Philosophie die Magie und Theurgie treten läßt.[2]

3. Proklus.

Proklus (412—485 n. Chr.), der Sohn lycischer Eltern aus Xanthus, einer Stadt, deren Schutzgottheiten Athene und Apollo waren, ist in Constantinopel geboren und, nachdem er in Alexandrien Philosophie und Rhetorik studirt hatte, mit zwanzig Jahren nach Athen gegangen, um die Platoniker Syrian und Plutarch zu hören. Sein Leben hat Marinus in derselben Art beschrieben, wie Porphyrius das des Plotin, und Jamblichus das des Pythagoras; er war der Nachfolger des Proklus im Scholarchat der platonischen Schule zu Athen (485 n. Chr.).

[1] Ebendas. S. 36—60 (S. 56 u. 58). — [2] Ebendas. S. 60 u. 61.

Proklus war Ascet, Visionär und Prophet, er hat sich in alle Mysterien einweihen lassen, alle Feste gefeiert, alle Culte und Ceremonien kennen gelernt und sich selbst den Hierophanten der ganzen Welt genannt. Da alles höhere Wissen ihm als göttlicher Erleuchtungszustand (Mysterium) galt, so legte er ein sehr großes Gewicht auf die orphischen Gedichte und auf die chaldäischen Orakel. Von seinen Schriften sind besonders hervorzuheben seine Commentare zu Platos Dialogen, namentlich zum sogenannten ersten Alkibiades, zum Parmenides und Timäus, seine platonische Theologie und seine theologische Elementarlehre (στοιχείωσις θεολογική).

Sein Werk bestand in der philosophischen oder doctrinären Restauration des gesammten religiösen Heidenthums, nachdem dasselbe in den Weltzuständen schon untergegangen und unwiederbringlich verloren war. Plotin erlebte das tausendjährige Jubiläum der Stadt Rom, Proklus den Untergang des weströmischen Reichs. Er machte aus den heidnischen Volksreligionen, soweit sein Horizont reichte, ein Ganzes, ein philosophisches System, welches er logisch und methodisch mit großer Meisterschaft zu gestalten wußte. Sein Grundthema war die *absolute Einheit und deren Selbstentwicklung*, er faßte diese Entwicklung *triadisch* und zwar so, daß jedes Moment der Trias wiederum eine Trias ausmachte. So erscheint das ganze System des Proklus durchgängig als eine Trias von Triaden, deren jede wiederum eine Trias von Triaden bildet.

Ein solches System war in der *Emanationslehre* angelegt, welche Plotin begründet, aber bei weitem nicht in der *systematischen* Form und Ordnung durchdacht und ausgeführt hatte, welche erst das bewunderungswürdige Werk des Proklus war. Dieser sah, daß in jeder Emanation drei Momente enthalten sind, da das Hervorgebrachte in dem Hervorbringenden bleibt, aus ihm hervorgeht und heraustritt, aber, weil es demselben angehört und verwandt ist, sich zu ihm zurückwendet. Diese drei Momente sind die Beharrung, der Hervorgang und die Umkehrung (μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή). Es ist aber klar, daß der Proceß der Emanation in jedem seiner Theile und Theilchen, d. h. in jedem Moment eine solche Trias beschreibt, daher sowohl im Großen und Ganzen als in jedem Theile und Theilchen eine Trias von Triaden bildet. Das erste Moment hat nach Proklus den Charakter des *Seins*, das zweite den des *Lebens*, das dritte den des *Denkens* oder des Geistes, daher bei ihm im Unterschiede von Plotin die in=

telligible Welt nicht unmittelbar auf das Eine absolute Sein folgt und aus ihm hervorgeht, sondern ein zweites göttliches Wesen (das Leben) dazwischentritt. Auf diese Weise verschafft sich das System des Proklus die Möglichkeit, überall Zwischen- und Mittelwesen einzuschieben, auf daß, wie wir sagen möchten, das Haus voll werde, kein Platz und Plätzchen unbesetzt bleibe. Die Bevölkerung dieses Hauses, welches Proklus in seinem System erbaut hat, ist die ganze heidnische Götterwelt.[1]

Nach dem Tode des Proklus hat die platonische Schule zu Athen noch 44 Jahre fortbestanden, bis der oströmische Kaiser Justinian im Jahre 529 nach Chr. allen heidnischen Philosophenschulen ein Ende machte. Der letzte Scholarch der platonischen Schule war Damascius. Unter den vertriebenen Philosophen, die zunächst nach Persien zum Könige Kosroes auswanderten, war Simplicius, der große Commentator des Aristoteles. Es war kein vorzeitiges Ende, denn die griechische Philosophie war auch innerlich vollkommen ausgelebt und erschöpft, nachdem ihre Entwicklung von Thales bis Damascius (550 vor bis 529 nach Chr.) mehr als ein Jahrtausend erfüllt hatte; die platonische Schule in Athen von Plato bis Damascius hatte über neun Jahrhunderte gedauert (387 vor Chr. bis 529 nach Chr.).

Hegel blickte auf die neuplatonische Philosophie und auf Proklus, in welchem sie ihre Spitze und Vollendung erreicht hatte, mit dem Gefühl der Bewunderung und einer tiefen Geistesverwandtschaft. Auch sein System hatte zum durchgängigen Thema das Absolute in seiner triadischen Entwicklung; auch er verhält sich zum Christenthum und zur christlichen Religion, wie Proklus zum Hellenenthum und zur heidnischen Religion, freilich ohne alle die Gebundenheiten, welche den Neuplatoniker kennzeichnen. Nachdem er die neuplatonische Philosophie vorgetragen hat, wendet er sich in einer Parabase, wie sie in seinen Vorlesungen nur an dieser Stelle vorkommt, an seine Zuhörer mit folgenden ausdrucksvollen und ekstatisch bewegten Worten: „Dieser Standpunkt der Neuplatoniker ist also nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist ihm nicht als von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstract hier betrachten, ist concret. «Solches Zeug», sagt man, «das wir betrachten, wenn wir so in

[1] Ebendas. S. 60—79.

unserem Cabinet die Philosophen sich zanken und streiten und es so oder so ausmachen lassen, sind Wort-Abstractionen.» Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Cabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; die Andern haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dieses Mädchen. Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es Vergangenheit ist und in der Abstraction geschieht."[1]

Fünfzigstes Capitel.

Die Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters.

I. Die Kirchenväter.

1. Das orthodoxe System.

Ueber die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums und seine Erscheinung mit und in dem römischen Kaiserreiche ist in der Philosophie der Geschichte, über den Begriff der christlichen Religion als der absoluten ist in der Religionsphilosophie gehandelt worden. Da beides in Vorlesungen gesagt war, so mußte in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie dasselbe nochmals gesagt und im Wesentlichen wiederholt werden; wir dagegen, da jene Erörterungen in dem vorliegenden Werke enthalten sind, dürfen uns darauf zurückbeziehen und unsere Leser an die obigen Abschnitte erinnern.[2]

Was die neuplatonische Philosophie als Aufgabe durchdrang und in ihr als Endziel erstrebt wurde, die Vereinigung des Menschen mit Gott, das war in der christlichen Religion schon erfüllt und erreicht: das Bewußtsein der Gottmenschheit, der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der in Christus vollbrachten Versöhnung der Menschheit mit Gott, der Weltversöhnung und Welterlösung. Es ist der Mensch in Gott, der sich in Gott wissende Mensch, nicht ein vor-

---

[1] Ebendas. S. 79—81 (S. 80 flgd.). — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXVI. S. 779—786, Cap. XLIV. S. 082; Cap. XLV. S. 994—1008.

gestelltes Individuum, nicht ein Phantasiemensch (wie der vergötterte Pythagoras oder Apollonius), sondern der einzelne wirkliche Mensch, dieser Einzelne, in welchem der Logos Fleisch geworden ist. „Es ist nothwendig, daß auch gewußt wird, Christus sei ein wirklicher, dieser Mensch gewesen. Dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christenthum, weil es das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze ist. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden sein können: das Große der Idee konnte erst später eintreten, nachdem der Geist die Idee ausgebildet hatte."[1]

Der Mangel der griechischen Götter, wie Hegel so oft tiefsinnig und nachdrücklich gesagt hat, lag nicht darin, daß sie zu anthropomorphisch waren, sondern darin, daß sie es nicht genug waren; daß ihre Natürlichkeit nur zur Schönheit verklärt, aber nicht, was doch zur menschlichen Natur und Natürlichkeit gehört, durch Leiden und Tod hindurchgegangen war. Christus ist für die Gläubigen kein sinnlich gegenwärtiger Gott, wie für die Tibetaner der Dalailama, nach dessen Tod ein neuer Dalailama kommt, sondern er muß durch Leiden und Kreuzestod, durch Auferstehung und Himmelfahrt zu Gott zurückkehren, im Bewußtsein der Gläubigen sitzend zur Rechten des Vaters, um in Wahrheit Gott zu sein. Darum giebt es vor Pfingsten noch kein Christenthum, noch kein Reich Gottes; Christus als der sinnlich Gegenwärtige ist noch nicht Gott, sondern nur der Messias. Darum hat er selbst die Seinigen auf die Nothwendigkeit seines Scheidens hingewiesen, und daß er ihnen den Tröster (Paraklet) senden werde, der sie in alle Wahrheit führen solle. Darum ist es nicht bloß historisch unmöglich, sondern auch im Sinne des Glaubens falsch und thöricht, die Gemeinde auf das sogenannte Urchristenthum, welches der Messiasglaube ist, zurückführen zu wollen, denn das Christenthum als der Glaube an die Gottmenschheit und Welterlösung hat die Anlage und Aufgabe, Weltreligion zu werden und zu sein.

Gott ist Geist und seine ewige Geschichte besteht darin, daß er schafft, sich in der Welt, d. h. im menschlichen Bewußtsein offenbart, wie er ist, und in einem Reiche Gottes auf Erden, d. h. in der gläubigen Menschheit zu sich zurückkehrt und bei sich bleibt. Das erste Moment ist Gott, das zweite Christus, das dritte der heilige Geist: diese drei Momente sind nicht eines dem andern subordinirt, sondern coor-

---

[1] Hegel. XV. S. 99—100.

binirt; ihre Einheit ist die Dreieinigkeit. Diese Dreieinigkeit ist die Wahrheit. Darin liegt die Verwandtschaft und der Gegensatz zwischen der neuplatonischen Philosophie und dem Christenthum.

Diese Wahrheit für die denkende Erkenntniß ausgebildet, d. h. in allgemeingültige Sätze gefaßt und dadurch die Kirche innerlich begründet zu haben, ist das Werk und Verdienst der Kirchenväter. Die Dogmen geben die richtigen, d. h. kirchlich correcten Begriffe von Gott, von Christus und vom Menschen, sie bilden das orthodoxe System. Der richtige Begriff von Gott ist die Trinität, der richtige Begriff von Christus die Gottmenschheit, der richtige Begriff vom Menschen die Erbsünde, von welcher uns die göttliche Gnade erlöst. Denn die menschliche Natur ist erblich, und was der Mensch Böses thut, beruht auf einem natürlichen Triebe, darum ist der Mensch von Natur böse.[1]

2. Die Heterodoxien und Ketzereien.

Hieraus entsteht durch die Antithese das Gegentheil: der unrichtige Glaube und der Unglaube, die Heterodoxie und die Ketzerei. Die Hauptformen sind die Verneinung der Trinität und der Gottheit Christi, die Verneinung der Menschheit Christi und die Verneinung der Erbsünde. Die Gegner der Trinität und der Gottheit Christi sind Arius und die Arianer, die Gegner der wirklichen Menschheit oder menschlichen Natur Christi sind die Gnostiker als Doketen, welche behaupten, daß Christus nur zum Scheine Mensch war, nur einen Scheinleib hatte, nur zum Scheine gekreuzigt wurde u. s. f.; auch die in Persien von Mani gestiftete Secte der Manichäer waren Doketen; endlich die Gegner der Lehre von der Erbsünde und der unbedingten Gnade sind Pelagius und die Pelagianer.[2]

3. Die Kirche.

Was aber die Kirche selbst betrifft, dieses Reich Gottes auf Erden, so muß man sich dasselbe nicht allzubrüderlich und lämmleinartig vorstellen, denn so ist es auf Erden nicht gemeint, die Wirklichkeit braucht ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Der Glaube will zunächst derb und handgreiflich gefaßt werden, er bedarf neuer barbarischer Völker, denn es ist die Art der Barbaren, das Geistige auf sinnliche Weise zu nehmen, und zwar bedarf er der nörd-

[1] Hegel. XV. S. 83—101. — [2] Ebendas. S. 101—105.

lichen Barbaren oder der germanischen Völker, denn zu der Art der germanischen Völker gehört die Innerlichkeit, das Insichsein oder die Gemüthstiefe. Die Philosophie der germanischen und mittelalterlichen Welt ist die Scholastik, die zu ihrer Fortbildung und Vollendung die aristotelische Philosophie in sich aufnehmen mußte und dazu neuer Belehrungen bedurfte, die zunächst nur vom Morgenland und zwar von den arabischen Philosophen ausgehen und vermittelt werden konnten.[1]

II. Die arabischen Philosophen.

1. Die syrischen Philosophen.

Nachdem der Islam in kurzer Zeit durch schnelle Eroberungen ein Weltreich geworden war, so gedieh in seiner Mitte auch die Pflege der Künste und Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, welche in Syrien, in den Schulen zu Antiochien, Berytus und Edessa betrieben, deren Werke, namentlich die aristotelischen, in das Syrische (Aramäische), aus dem Syrischen in das Arabische, auch unmittelbar aus dem Griechischen in das Arabische übersetzt wurden. So bildete die syrische Philosophie das Mittel- und Verknüpfungsglied zwischen der griechischen Philosophie, nämlich der aristotelischen im Lichte der neuplatonischen, und der arabischen. Zunächst brauchte man die Philosophie als eine Waffe gegen sie selbst zum Schutze und zur Vertheidigung der Religion. Nach der Angabe des Moses Maimonides nennt Hegel als solche die syrischen Philosophen, welche die Weisen des Worts oder die Redenden (Medabberim) hießen und durch atomistische, skeptische und pantheistische Lehren zeigen wollten, daß alle philosophische Erkenntniß unmöglich sei.[2]

2. Die arabischen Philosophen.

Schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts unter dem Kalifat des Harun al Raschid († 786 nach Chr.) wurden zu Bagdad, wo die syrische Sprache als Volkssprache lebte, Uebersetzungen griechischer Werke, namentlich medicinischer, veranstaltet.

Die großen arabischen Philosophen und Commentatoren, deren litterarische Wirksamkeit sich von den Anfängen des 9. bis in die Anfänge des 13. Jahrhunderts erstreckt haben, sind Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Thophail und Averroes.

---

[1] Ebendas. S. 105—109. — [2] Ebendas. S. 110—117.

Alkendi und Alfarabi haben die aristotelische Logik erklärt und dadurch einen bemerkenswerthen Einfluß auf die Scholastik geübt; Algazel (in Bagdad 1127 gestorben) war der bedeutendste arabische Skeptiker und schrieb im Interesse der Religion und des Glaubens an die Worte des Propheten seine destructio philosophorum. Avicenna aus Bochara (984—1064) und Averroes († 1217) sind die beiden großen Commentatoren des Aristoteles, Averroes durch richtiges Verständniß der unvergleichlich größte.

3. Die jüdische Philosophie.

Hegel nennt nur den größten, Moses Maimonides, der in Cordova geboren wurde (1131, im Jahre der Welt 4891) und in Aegypten gelebt hat. Sein Hauptwerk heißt More Nevochim (Doctor perplexorum, Führer der Verirrten); er hat die aristotelische Philosophie zur Begründung der jüdischen Religion und zur Erklärung der mosaischen Schriften angewendet, wobei er sich der ungeheuren Differenz wohl bewußt war, daß nach Aristoteles die Welt und die Materie ewig, dagegen nach Moses zeitlich, vergänglich und nichtig ist.[1]

III. Die scholastische Philosophie.

1. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte.

Wie Moses Maimonides zur jüdischen Religion, so verhalten sich die Scholastiker zur christlichen: nämlich erklärend, begründend, beweisend; sie machen nicht die Lehrsätze des Glaubens (Dogmen), sondern setzen sie voraus und sind bestrebt, sie verständlich zu machen, sie sind nicht die Väter, sondern die Lehrer der Kirche, nicht patres, sondern doctores ecclesiae. Ihr Zeitalter umfaßt im weitesten Umfange ein Jahrtausend und erstreckt sich vom 6. bis zum 16. Jahrhundert; der Name ist von den Schulen entlehnt, von den Kloster- und Domschulen, in denen Unterricht ertheilt wurde; der die Aufsicht darüber führende Domherr hieß Scholastikus. Die Lehrmittel, womit die Scholastik begann, waren die dürftigsten: die Einleitung des Porphyrius zum Organon des Aristoteles (Isagoge) und diejenigen Schriften des letzteren, welche der Römer Boëthius übersetzt und erklärt hatte.

Den Höhengang der Scholastik beschreibt das 12., 13. und 14. Jahrhundert, die Höhe ist das dreizehnte Jahrhundert, der Gipfel ist

[1] Ebendas. S. 117—120.

Thomas Aquinas; der Hauptort und gleichsam Heerd der theologisch entwickelten Scholastik ist Paris, die Sorbonne als Versammlung der Doctoren und die Universität, welche im Anfang des 13. Jahrhunderts als solche hervortrat und im Jahre 1270 in vier Fakultäten getheilt wurde.

In der mittelalterlichen, aus der Revolution der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt herrscht durchgängig der Zug der Entgegensetzung und Entzweiung. Die siegreichen Völker wurden von der in den eroberten Ländern vorgefundenen Macht des Geistes beherrscht und ihr unterworfen: diese Macht des Geistes ist die der Geistlichen, der Priesterschaft im Gegensatze zu den Laien und in der Herrschaft darüber. Die Kirche, welche ein Reich sein soll und will, welches nicht von dieser Welt ist, hat sich dergestalt verweltlicht, daß sie nur von dieser Welt war oder wurde. „Alle Leidenschaften, die Herrschsucht, Habsucht, Gewaltthätigkeit, den Betrug, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Rohheit wird sie an sich haben; und sie gehören eben so zu dem Regiment.“ Das allgemeine Leben zerfällt in zwei Reiche, das geistlich-weltliche Reich und das weltliche, Kirche und Feudalstaat, Papst und Kaiser. „Zwei absolut wesentliche Principien zerschlagen sich aneinander: die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung.“ In diesem Kampfe siegt zunächst die Kirche. Das individuelle Leben entzweit sich in den Gegensatz des Heiligen und Profanen. „Wir sehen die Abwechslung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Cultus, und dann wochenlang ein Leben der rohesten Eigensüchtigkeit, Gewaltthat und grausamsten Leidenschaft.“ Man braucht nur an das Gebahren der Kreuzfahrer zu erinnern.[1]

Das religiöse Bedürfniß nach der Gegenwart und Anschauung Christi verkehrt und befriedigt sich in der Vorstellung der Hostie, die durch die priesterliche Weihe geheiligt wird und nach wie vor ein äußerliches, gleichgültiges, religiös werthloses Ding ist und bleibt. — Der Charakter der Entzweiung und des Widerspruchs trifft auch die Philosophie des Mittelalters. Das Denken ist die Bethätigung der höchsten geistigen Selbständigkeit und Freiheit; das scholastische Denken gilt sich selbst als unfrei, als selbstlos und abhängig von dogmatischen Voraussetzungen, die es beweisen soll, aber nicht prüfen darf.[2]

[1] Ebendas. S. 130—136. — [2] Ebendas. S. 136—142.

2. Johannes Scotus Erigena.

Die mittelalterliche Kirche bildet ein Stufenreich der Hierarchie, das aus der jüdischen hervorgeht, zur kirchlichen (ekklesiastischen) emporsteigt und sich in der himmlischen, die durch die Ordnungen der Engel bis zum Throne Gottes reicht, vollendet. Diese Ordnungen, welche sich in Triaden abstufen, erscheinen als göttliche Emanationen, gleich den neuplatonischen Anschauungen, welche Plotin auf die heidnische Götterwelt angewendet und Proklus methodisch eingerichtet hatte. Jetzt wird Proklus gleichsam christianisirt, die neuplatonische Emanationslehre wird auf das Christenthum, die Kirche, die Hierarchie übertragen, welche der mittelalterlichen, germanischen Welt als das eigentliche Mittelglied zwischen der Welt und Gott gilt. So entstehen im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, wahrscheinlich in Athen, Schriften über die mystische Theologie und die himmlische Hierarchie, welche dem Dionysius Areopagita zugeschrieben werden, den nach der Apostelgeschichte Paulus in Athen bekehrt und welcher selbst nach der Legende die Gemeinde von Paris gestiftet haben soll (Saint-Denis). Der oströmische Kaiser Michael Balbus hat diese Schriften Ludwig dem Frommen, dem Sohne Karls des Großen, geschenkt (824), und Johannes Scotus Erigena aus Schottland oder Irland hat dieselben in das Lateinische übersetzt. Seine Blüthe fällt etwa in das Jahr 860, wo er, von Karl dem Kahlen, dem Enkel Karls des Großen, berufen, an der Hofschule in Paris lehrte. Sein Hauptwerk hieß «De divisione naturae». Er war des Griechischen nicht unkundig und in seiner Denkart neuplatonisch und monistisch gesinnt, weshalb er in den Fragen der Trinität, der Prädestination und der Abendmahlslehre (Transsubstantiation), welche das neunte Jahrhundert bewegten, den Grundsätzen der römischen Kirche zuwiderlief und von Bischöfen, Synoden und dem Papste selbst verdammt wurde.[1]

3. Die Richtungen der Scholastik.

Hegel hat den historischen Entwicklungsgang der Scholastik und den Zusammenhang ihrer Richtungen mit ihren Zeitaltern nicht erkannt und darum die letzteren ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge nur zu gruppiren und zu exemplificiren gesucht. Er unterscheidet sechs solcher Gruppen.

---

[1] Ebendas. S. 142—144.

Die erste bezeichnet er als die „Metaphysische Begründung der Glaubenslehre"; ihre Repräsentanten sind Anselmus von Aosta (1034 bis 1109), Mönch im Kloster zu Bec, seit 1093 Erzbischof von Canterbury, und Abälard. Anselmus macht den Glauben zum Realgrunde (Quelle) der Erkenntniß und diese, so weit ihr Vermögen reicht, zum Erklärungsgrunde des Glaubens, er hat in der Schrift «Cur Deus homo» den Erlösungsbeweis (Satisfactionstheorie) und in seinem Proslogium den Gottesbeweis durch das ontologische Argument geführt. Abälard (1079—1142), bekannt durch seine Gelehrsamkeit, noch bekannter in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale, sucht die Trinität auf philosophische Art zu beweisen und lehrt in Paris vor Tausenden.

Die zweite Richtung ist die „Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs", die nothwendige Aufgabe bestand darin, die Theologie wissenschaftlich, d. h. systematisch oder, wie der zeitgemäße Ausdruck hieß, summistisch zu fassen, wobei zwischen den Summen der Sentenzen und den theologischen Summen oder zwischen den Summen des zwölften und denen des dreizehnten Jahrhunderts genau unterschieden werden mußte, was Hegel nicht gethan hat. Dazwischen liegt die erweiterte Kenntniß der aristotelischen Philosophie, der Metaphysik, Physik u. s. f., welche Kenntniß von den arabischen Philosophen und Commentatoren herkam. Erst dadurch entstand die Scholastik in Folio, die philosophischen und theologischen Summen, welche das 13. Jahrhundert, diesen Höhengang der Scholastik, kennzeichnen. Diesen Unterschied hat Hegel ignorirt und deshalb den Petrus Lombardus von Novara, welcher die erste «summa sententiarum» in vier Büchern verfaßt hat, und den Thomas von Aquino aus dem gräflichen Geschlecht der Aquinaten im Neapolitanischen, der den Aristoteles und den Lombarden commentirt und eine philosophische und theologische Summe geschrieben hat, als zusammengehörig betrachtet in gleicher Richtung und auf gleichem Fuße. Petrus Lombardus starb 1164 in Paris, Thomas 110 Jahre später auf dem Wege zum Concil in Lyon. Der Gegner des Thomas ist Johannes Duns Scotus aus Dunston in der englischen Grafschaft Northumberland, der in Paris 1304, in Köln 1308 auftrat, wo er die größten Triumphe feierte und plötzlich starb. Er hat die scholastische Disputirmethode auf den Gipfel getrieben und in einer Weise ausgebildet und zugeschärft, die aller Systematik zuwiderlief; darum ist er der Urheber der quod-

libetanischen Methode geworden, über alle möglichen und beliebigen Gegenstände sowohl zu disputiren als zu schreiben. Thomas war Dominikaner, Scotus Franziskaner, Petrus Lombardus hieß der «Magister sententiarum», Thomas «Doctor angelicus», Scotus «Doctor subtilis».

Als die dritte Richtung bezeichnet Hegel „das Bekanntwerden mit den aristotelischen Schriften" und nennt als ihre Repräsentanten den Alexander von Hales, «Doctor irrefragabilis», und Albertus Magnus aus dem Geschlechte von Bollstädt, aus Lauingen in Schwaben (1193—1280), er war der berühmteste deutsche Scholastiker, Dominikaner und Ordensprovincial in Köln, er hat mit Hülfe der arabischen Commentatoren die Werke des Aristoteles erklärt, verstand aber selbst weder arabisch noch griechisch und hatte von der griechischen Philosophie die allerverkehrtesten Vorstellungen. Die Epikureer hielt er für Leute, die auf der faulen Haut liegen (ἐπὶ cutem) und die Stoiker für Hallensteher: die alten Philosophen hätten ihre Lehre in Verse gebracht und in Hallen gesungen, gleich den Chorschülern; Pythagoras, Sokrates, Plato und Speusippus seien Stoiker gewesen![1]

Als die vierte Richtung nennt Hegel den „Gegensatz von Realismus und Nominalismus". Es handelt sich um die Realität der Universalien oder des Allgemeinen: ob ihm wahrhafte Wirklichkeit oder nur nominale Geltung zukomme? Als Vertreter des Nominalismus werden angeführt Roscelin, Walther von Montagne, William Occam und Buridan. Roscelin, der die Trinität verneint und für Tritheismus erklärt hat, weshalb er von der Synode zu Soissons verurtheilt wurde (1092), ist der Vorläufer, Wilhelm Occam aus dem Dorfe Occam in der englischen Grafschaft Surrey der eigentliche Begründer des Nominalismus, er hat den Kaiser Ludwig den Bayer gegen den Papst vertheidigt, wurde in den Bann gethan (1328) und starb in München (1343). Daß Buridan Determinist gewesen und von seinen Gegnern durch das Bild oder Beispiel des

---

[1] Albertus Magnus hatte eine in den Augen seines Zeitalters so unermeßliche Gelehrsamkeit, daß er für einen Zauberer galt, welcher „Wilhelm von England" mitten im Winter in einem blühenden Garten zu Köln empfangen und bewirthet habe (S. 160). Ob dieser blühende Garten ein Wintergarten, also kein Zaubergarten war, wollen wir dahingestellt sein lassen, aber der Gast war kein „Wilhelm von England", sondern Wilhelm von Holland, der deutsche Gegenkönig, der als römischer Kaiser in Aachen gekrönt wurde (1248).

Esels, der zwischen Heu und Gras verhungert, bekämpft worden sei, ist falsch. Buridan war Indeterminist, wie alle Nominalisten, die von Scotus herkommen; er soll das Beispiel vom Esel gebraucht haben, um die Deterministen zu widerlegen, denen zufolge der Esel in der angeführten Situation verhungern müßte; aber kein Esel ist so dumm, daß er den Deterministen zu Liebe zwischen Heu und Gras umkommt.

Die fünfte Richtung bezeichnet Hegel als „formelle Dialektik" und nennt Julian, Erzbischof von Toledo, und Paschasius Radbertus. Unter dieser formellen Dialektik versteht Hegel die erfinderische Beschäftigung der Scholastik mit zahllosen, äußerlichen, religiös vollkommen werthlosen und absurden Fragen, welche entstehen, sobald man den Inhalt der Glaubenssätze auf die äußeren Umstände bezieht und in deren Einzelnheiten verfolgt. Geglaubt wird die Auferstehung des Fleisches. Aber in welchem Alter, in welcher Gestalt und Leibesbeschaffenheit u. s. f. werden die Todten auferstehen? Geglaubt wird die Geburt Christi durch die Jungfrau. Aber wie hat es sich mit den näheren Umständen und der Art und Weise, wie die Jungfrau geboren hat, verhalten? Dies untersucht Paschasius Radbertus in seinem Werk «de partu beatae virginis». „Es sind viel Fragen aufgeworfen worden, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können."

Es ist doch befremdlich, daß Hegel von dem für den Cultus, die Kirche und die Scholastik hochwichtigen Werke des Paschasius Radbertus «De corpore et sanguine Domini» (831) mit keiner Silbe geredet hat.

Die sechste Richtung heißt „Mystiker". Wir erwarten umsonst, daß von den Victorinern im zwölften, von Bonaventura im dreizehnten Jahrhundert, von dem Meister Eckart und den tiefsinnigen deutschen Mystikern die Rede sein wird, sie werden mit keiner Silbe erwähnt. Genannt werden Johann Charlier oder Gerson und seine theologia mystica, Raimund von Sabunde und seine theologia naturalis (1437), Roger Baco, der das Schießpulver, Spiegel und Ferngläser erfunden habe († 1294), und Raimund Lullus aus Majorca (1234—1315), der die große, nach ihm genannte lullische Kunst erfunden hat, wodurch der ganze Inhalt der Scholastik in Ansehung aller denkbaren Subjecte, aller denkbaren Prädicate und aller denkbaren Urtheile und Schlüsse vollkommen erschöpft und vermöge einer Drehscheibe allen ad oculos demonstrirt werden sollte.[1]

[1] Ebendas. S. 144—177.

IV. Renaissance und Reformation.

1. Die Auflösung der Scholastik.

Die Kirche des Mittelalters ist und will Theokratie sein, ein Reich Gottes auf Erden, welches der Welt und Wirklichkeit gegenübersteht und sich entgegensetzt, ein Reich, welches nicht von dieser Welt sein will, darum diese Welt unterwirft und beherrscht. Die kirchlichen Glaubensobjecte gründen sich nicht auf gegenwärtige, sondern auf geschehene und vergangene Thatsachen, der Schauplatz der heiligen Geschichte ist ein fernes, in der Hand der Ungläubigen befindliches Land. Hieraus entsprang jene Sehnsucht des Abendlandes nach dem Morgenlande, jene Begierde, die heiligen Orte, Nazareth, Bethlehem, Jerusalem, den Oelberg, Gethsemane und Golgatha mit eigenen Augen zu schauen, woraus als ihrem religiösen Beweggrunde die Kreuzzüge hervorgingen, sie sind aus einer Täuschung hervorgegangen und haben mit einer Enttäuschung geendet: die Kreuzfahrer haben das Grab Christi gesucht und ein Grab erobert. „Grab ist Grab." „Sie finden auch nur das Grab, das ihnen selbst entrissen wird." «Aber du lässest ihn im Grabe nicht, du willst nicht, daß ein Heiliger verwese.»

Die Frucht der Kreuzzüge war ein neuer religiöser und ein neuer weltlicher Sinn; dieser letztere entwickelte sich aus dem Verkehr mit dem Orient und dem griechischen Reich; die neue weltliche Bildung bestand im Handel, in der Erfindung und Entfaltung der Wissenschaften, Gewerbe und Künste. Man suchte den Seeweg nach Indien und entdeckte fast gleichzeitig diesen Seeweg und Amerika. Die Errichtung großer Handelsplätze hatte die Entstehung großer und reicher Handelsstädte in Italien, in den Niederlanden und am Rhein zur Folge, Bürgerrepubliken, welche dem Feudalstaat und den Zuständen des Ritterthums zuwiderliefen und den Grund zu neuen, rechtlichen und vernünftigen Formen der socialen und politischen Ordnung legten.

Es handelt sich um eine dreifache Aufgabe, deren gemeinsames Thema die Befreiung des Geistes aus den Fesseln der Scholastik war; diese Befreiung betrifft erstens den Aristoteles, der am Ende ein kirchlicher Philosoph geworden war, nicht bloß den Aristoteles, sondern — denn die Dinge hängen zusammen — die griechische Philosophie überhaupt und die gesammte menschliche Bildung des classischen Alterthums (humaniora), zweitens die Wissenschaft und Er=

kenntniß der Natur, die das Joch der Theologie abwerfen mußte, drittens die Religion und das Christenthum selbst. Diese Befreiungen sind nicht neue Schöpfungen, sondern Wiederbelebungen und Wiedergeburten: die erste Befreiung ist die Wiederbelebung des Alterthums oder die Renaissance, die zweite ist die Wiederbelebung der Naturphilosophie, die dritte ist die Wiederbelebung des Christenthums und der christlichen Religion oder die Reformation. Die Renaissance ist ihrem Ursprunge nach italienisch, die Reformation ist deutsch.[1]

2. Renaissance.

Die nächsten Themata der wiederzubelebenden Philosophie des Alterthums sind Plato und Aristoteles, die stoische und epikureische Lehre, die eklektische Lebensweisheit, wie sie aus dem gemäßigten Skepticismus der neuen Akademie hervorgeht, und die neuplatonische Philosophie.

Ein anderer ist der scholastische Aristoteles, ein anderer der echte: jener muß die Unsterblichkeit der Seele beweisen, dieser, wie Averroes zur Genüge gezeigt hat, bejaht die Unsterblichkeit und Immaterialität des denkenden Geistes, verneint dagegen die der individuellen Seele, d. h. er verneint die persönliche Unsterblichkeit, woran der Kirchenlehre allein und alles liegt. Diese Differenz hat Pomponatius in seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele (de immortalitate animae) klargestellt (1534).

Die Wiederbelebung der stoischen Lehre wird durch Lipsius betrieben, die der epikureischen durch Gassendi, der schon in die Zeit und zu den Gegnern des Descartes gehört; die eklektische Lebensweisheit und die darauf gegründeten Lebensbetrachtungen durch die Ciceronianische Popularphilosophie, die in Erasmus einen

[1] Ebendas. S. 177—189. Ueber die Kreuzzüge vgl. oben Buch II. Cap. XXXVII. S. 795—799. Hegel nennt als Repräsentanten der Renaissance: „Pomponatius, Bessarion, Ficinus, Pico, Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont, ciceronianische Popularphilosophie"; er nennt als Repräsentanten der Naturphilosophie: „Cardanus, Campanella, Bruno, Vanini, Petrus Ramus". Da nun die Thätigkeit des Ramus sich gar nicht auf die Naturphilosophie, sondern auf und gegen den Aristoteles bezieht, so wollen wir den Ramus zu der ersten Reihe zählen. Allerdings heißt es im Inhaltsverzeichniß nicht Renaissance, sondern „Wiederaufleben der Wissenschaften. A. Studium der Alten. B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie". Solche Bezeichnungen treffen nicht das Wesentliche.

ihrer geistreichsten und berühmtesten Schriftsteller findet. Das Thema solcher Betrachtungen ist, „was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen".[1]

Die wichtigste und erfolgreichste Wiederbelebung ist die der platonischen Philosophie durch den Kardinal Bessarion von Trapezunt, vor allen durch Marsilius Ficinus in Florenz (1433—1499), der die Werke Platos ins Lateinische übersetzt und die neuplatonische Philosophie nach Plotin und Proklus kennt und kennen lehrt. Er wirkte im Dienste des Cosimo (Cosmus) aus dem Geschlechte der Medici (1389—1464), der nach seiner Rückkehr aus dem Exil die platonische Akademie in Florenz gründet und wiedererweckt, nachdem sie vor mehr als neun Jahrhunderten in Athen zu Grabe gegangen war; Johannes Picus von Mirandola wollte in Rom über neunhundert Thesen disputiren, von denen fünfundfünfzig aus Proklus stammten.[2]

Gleichzeitig wurde auch die der neuplatonischen Philosophie verwandte Lehre der Kabbala wiederbelebt. Man wollte kirchlicherseits die kabbalistischen Schriften und die gesammte hebräische Profanlitteratur vernichten, wogegen der deutsche Humanist Joh. Reuchlin (Kapnio) aus Pforzheim (1455—1522) dieselben siegreich vertheidigt und geschützt hat (1514—1519).

Die Wiederbelebung des echten Aristoteles erweckte den Gegensatz wider den Aristoteles überhaupt, insbesondere wider seine Logik und Dialektik und deren bisher unbestrittene Herrschaft. Diesen Gegensatz zur Umgestaltung und Vereinfachung der Logik betrieb mit dem unerschrockensten Eifer und Muth Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515—1572), der in seiner Disputation zu Paris die erschreckliche Thesis siegreich vertheidigte: „Alles, was Aristoteles gelehrt hat, ist falsch". Der Einfluß seiner neuen Lehre war so mächtig, daß sie Schulen und Parteien hervorgerufen hat: Ramisten, Antiramisten und Semiramisten. Einer seiner Collegen und Feinde, Carpentarius, hat die Banditen gedungen, welche ihn in der Bartholomäusnacht ermorden sollten und auf die grausamste Art umgebracht haben.[3]

---

[1] Ebendas. S. 193. Anspielung auf das Thema der schillerschen Votivtafeln. — [2] Ebendas. S. 190—196. Daß Cosmus der «pater patriae», der Stifter der platonischen Akademie und Begründer des mediceischen Mäcenatenruhms, in den hegelschen Vorlesungen „Cosmus II." genannt wird (S. 194), ist unrichtig, er war der zweite der nennenswerthen Mediceer, aber kein Fürst. — [3] Ebendas. S. 224—226.

3. Naturphilosophie.

Die Wiederbelebung der griechischen Philosophie, deren erstes und fortwirkendes Thema der Begriff der Natur war, mußte die originelle Erneuerung der Naturphilosophie fordern und hervorrufen: diese ist, wie die Renaissance, zu der sie als einer ihrer Bestandtheile gehört, italienischer Herkunft und Art und heißt darum die italienische Naturphilosophie. Hegel nennt vier Namen, welche italienische Personen und Charaktere bezeichnen: Hieronymus Cardanus aus Pavia (1501—1575), Professor der Mathematik und Medicin in Mailand, Erfinder der Regel zur Auflösung der Gleichungen dritten Grades (regula Cardani), Thomas Campanella aus Stylo in Calabrien (1568—1619), der siebenundzwanzig Jahre in einem Kerker zu Neapel gefangen war; Jordanus (Giordano) Bruno aus Nola im Neapolitanischen (1548?—1600), in welchem Jahre ihn die Inquisition in Rom verdammt und er den qualvollsten Feuertod auf dem Campo di fiore standhaft erduldet hat (17. Februar 1600); Julius Cäsar (so nannte er sich selbst, er hieß Lucilius) Vanini aus Taurozano im Neapolitanischen (1586—1619), in welchem Jahre er von der Inquisition verdammt und in Toulouse verbrannt wurde, nachdem man ihm vorher die Zunge herausgerissen hatte. — Wir vermissen einen Namen, welcher der erste dieser Reihe sein sollte, da er die ganze Richtung und Schule begründet hat: Bernardino Telesio aus Cosenza in Calabrien (1509—1588), der Stifter der cosentinischen Akademie.

Die originelle Erneuerung der Naturphilosophie bedeutet, daß nicht nach fremder überlieferter Richtschnur, sondern selbständig nach eigenen Grundsätzen (juxta propria principia) philosophirt werden soll. Die Originalität gilt nicht bloß von den Grundsätzen, sondern auch, und zwar in eminenter Weise von den Charakteren. Beides hängt genau zusammen. Die Originalität der Charaktere bedeutet die persönliche und gewollte Unabhängigkeit von den herkömmlichen Gesinnungen und Gewohnheiten, welche Ueberlieferung, Sitten und Gesetze mit sich bringen. Dadurch entsteht ein Ringen und Kämpfen dieser Charaktere mit den vorhandenen Mächten der Welt, ein ungestümer, unbändiger, wilder Lebensdrang und Weltdurst, der sie auf die Wildbahn treibt und höchst wechselvolle, unglückliche und tragische Schicksale zur Folge hat. Das Exemplar einer solchen Charakter- und Lebensart liefert uns Cardanus in seiner Lebensbeschreibung (de vita propria).

Es besteht ein sehr charakteristischer Zusammenhang zwischen der «vita propria» und den «propria principia».

Der größte Geist unter diesen italienischen Naturphilosophen ist Giordano Bruno, der auf seiner abenteuerlichen Weltfahrt (1582 bis 1592) die Kutte und die Gelübde des Dominikanermönchs von sich warf und in einer Reihe von Schriften dialogischer, poetischer und abhandelnder Art sein pantheistisches und enthusiastisches Gottesbewußtsein im stärksten Gegensatze wider die Lehren und den Cultus der katholischen Kirche aussprach. Die Hauptorte seiner vagirenden Aufenthalte waren Genf, Lyon, Paris, London, Wittenberg (1586), Helmstädt (1589), Frankfurt a. M. und Venedig; hier fiel er durch einen verrätherischen Scheinfreund in das Netz der ihm auflauernden Inquisition, wurde nach Rom ausgeliefert und erlitt das uns bekannte Schicksal. Ein Deutscher, der ihm feindlich gesinnt war, stand vor dem Scheiterhaufen und weidete sich an den Qualen des Opfers, er hieß Scioppius und verhielt sich zu Giordano Bruno, wie Carpentarius zu Petrus Ramus. — Die Hauptgruppe seiner italienischen Schriften erschien in London, die seiner lateinischen in Frankfurt a. M. Von den ersten nennt Hegel besonders die Schrift «della causa, principio ed uno».

An der Lehre des Bruno unterscheidet Hegel zwei Seiten: die eine, welche er die philosophische nennt, ist der Pantheismus oder die Lehre von der All-Einheit der Dinge, die andere ist die lullische Kunst, worüber Bruno viele seiner Wandervorlesungen gehalten hat; jene erste Seite hat den Charakter und Weltruhm seiner Lehre wie das Schicksal seiner Person ausgemacht.

Der Pantheismus lehrt die Unermeßlichkeit des Universums, eine Weltansicht, welche aus der heliocentrischen (kopernikanischen) Grundanschauung mit Nothwendigkeit hervorgeht und keine andere Gottheit anzuerkennen vermag, als die der Welt inwohnende oder immanente, diese Gottheit ist die eine und einzige Substanz oder das All-Eine. Darum lehrt Bruno die Einheit von Materie und Form: die Form ist die thätige Vernunft oder der Geist, welcher der Materie inwohnt und sie von innen heraus formt und gestaltet, belebt und beseelt: sie ist der innere Weltkünstler, die wirkende und zugleich zweckthätige Ursache aller Dinge. „Die Form ist der Materie immanent, eine ist schlechthin nicht ohne die andere, so daß die Materie selbst diese Umbildungen hervorbringt und dieselbe Materie durch alle hindurchgeht.

Was erst Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brod, Nahrungssaft, Blut, thierischer Saame, ein Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse." „Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung: die Materie ist nichts ohne die Wirksamkeit, die Form, also das Vermögen und innere Leben der Materie." Die Formen sind zugleich Urbilder und Abbilder, ideal und real. „Aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, ist die ewige Natur nicht mehr, was sie ist und sein kann; sondern ein solcher Theil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips. So schrieb Bruno auch ein Buch de umbris idearum."

Wie sich aus dem Keim der Embryo, aus diesem der Mensch, so entwickelt sich das Weltall aus dem Urgrunde, das Größte aus dem Kleinsten, das Maximum aus dem Minimum, das sich zu jenem verhält, wie das Eins zu den Zahlen, das Atom zu den Körpern, die Monade zum All der Dinge. Das Kleinste und Größte sind die Extreme. „Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst." So sagt Bruno im IV. Dialoge seiner Schrift della causa u. s. f. Und Hegel fügt hinzu: „Dies ist ein großes Wort, die Entwicklung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Nothwendigkeit von Bestimmungen ist".[1]

Die lullische Kunst, deren Erfinder und Namen wir kennen gelernt haben, heißt bei Bruno auch ars combinatoria und steht in der engsten Verknüpfung mit seiner philosophischen Weltansicht von der Einheit des Universums und der in ihm waltenden Vernunft. Dieselbe Kraft, die in den Dingen, in Metallen, Pflanzen und Thieren bewußtlos bildend und gestaltend wirkt, wirkt im Menschen denkend, selbstbewußt, sich und ihre Werke erkennend. Dem Zusammenhang der Dinge entspricht der Zusammenhang der Gedanken; in der Uebereinstimmung beider besteht die Einheit von Sein und Denken, von Object und Subject. Auf diese Uebereinstimmung, auf diesen Zusammenhang der Gedanken oder subjectiven Vernunftbestimmungen gründet Bruno seine lullische oder combinatorische Kunst, welche bei ihm die

[1] Ebendas. S. 201—210.

dreifache Bedeutung der Topik im aristotelischen Sinn, der Mnemonik oder Gedächtnißkunst und der Logik oder logischen Philosophie hat, in welcher letzteren Bedeutung sie Hegels Interesse und Anerkennung in hohem Maaße gewinnen mußte. „Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach, das All und Eine nach der lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen." „Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des producirenden Gedankens, so darzustellen, daß ihm die Gestaltungen der äußeren Natur entsprechen." „Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das andere ist dieser Versuch, das Universum in seiner Entwicklung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen ist von Ideen. Dies sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren."[1]

Vanini hat in den Jahren 1615 und 1616 zwei Werke erscheinen lassen, von denen das erste wider die alten Philosophen, die Atheisten, Epikureer, Peripatetiker und Stoiker gerichtet war, das andere von den wunderbaren Geheimnissen der Natur handelte als „der Königin und Göttin der Sterblichen". Die Tendenz des Vanini war der Pantheismus und Naturalismus, wobei er seine persönliche Ansicht durch die Gesprächsform seiner Schriften zu maskiren und sich durch die Erklärung zu decken suchte, daß er, unter der Herrschaft des Gegensatzes zwischen Vernunft und Glauben, seine Ueberzeugung der Autorität der Kirche unterwerfe. Eine ähnliche Erklärung gab vor ihm P. Pomponatius, nach ihm P. Bayle. Es half ihm auch nichts, daß er vor Gericht einen Strohhalm aufhob und erklärte, er sei so wenig Atheist, daß ihn dieser Strohhalm vom Dasein Gottes überzeugen würde. Die Inquisition forderte im Namen der Kirche nicht bloß den blinden, sondern von den Ungläubigen auch den stummen Gehorsam.[2]

4. Die Reformation.

Darin besteht der ungeheure und unerträgliche Zwiespalt zwischen Mensch und Religion, daß der innere und eigentliche Mensch im kirchlichen Glauben gar nicht gegenwärtig zu sein braucht, daß das Innerlichste zum Aeußerlichsten geworden ist, die äußere und äußerlich angelobte Entsagung für höher und religiöser gilt als die innerlich

[1] Ebendas. S. 210—218. — [2] Ebendas. S. 218—224.

erlebte Ueberwindung, als Hingebung und Aufopferung, die Ehelosigkeit für besser und religiöser als die Ehe, die Besitzlosigkeit und Armuth für besser und religiöser als Arbeit und Besitz, der blinde Gehorsam für besser und religiöser als die durch Nachdenken und Geistesarbeit errungene Ueberzeugung. Wenn nicht der innere Mensch, der Mensch als Wille und Herz, von der Religion durchdrungen und erfüllt ist, so ist die Religion selbst äußerlich, unlebendig, in den Augen Gottes, der die Herzen durchschaut, werthlos. Das Herz ist unser innerstes Wollen und Streben, das punctum saliens der Individualität. Herz und Gemüth sind dasselbe. Wir erinnern uns, wie oft und nachdrücklich es Hegel hervorgehoben hat, daß unter den welthistorischen Völkern das Gemüth und das Gemüthsleben die charakteristische Eigenthümlichkeit der germanischen Völker ist, insbesondere der Deutschen. Darum ist auch die Reformation von Grund aus deutsch und, persönlich genommen, lutherisch, denn in keiner anderen Person ist das Bedürfniß, die Religion und den Glauben zur Herzenssache zu machen, so naturwüchsig und gewaltig gewesen als in Luther. Daß nur der Glaube selig macht, dieses Kern- und Urwort der deutschen und lutherischen Reformation, will nicht bloß paulinisch und dogmatisch, sondern auch menschlich und volksthümlich aus dem Wesen der Deutschen verstanden sein. Wir wollen von Gott und zu ihm so reden, wie es uns um das Herz ist, in unserer Muttersprache, deutsch: darum ist die lutherische Bibelübersetzung nicht bloß eine litterarische, sondern im eminenten Sinn eine religiöse Großthat gewesen, welche die Erziehungszustände unseres Volks verändert und erhöht hat.

Die kirchlichen Weihen machen den Priester, der Priester durch seine Weihe macht die Hostie, er verwandelt ein äußerliches, gleichgültiges Ding in ein heiliges und allerheiligstes, in den Leib des Herrn, den er im Meßopfer darbringt. In diesem Opfer gipfelt der Cultus und die Hierarchie, die Herrschaft der Priester über die Laien, darauf gründet sich die Herrschaft der Kirche über den Staat.

Was in Wahrheit geopfert werden soll, ist das selbstsüchtige und sündhafte Herz, dieses Opfer bringt der Glaube und hat darum jeder Gläubige zu bringen, denn jeder soll sein Herz durch den Glauben läutern und bekehren. Damit ist die Kluft zwischen Priestern und Laien aufgehoben, es sind nicht mehr die Priester, welche die Heilsordnung in Händen haben, sondern wir sind allzumal ein priesterlich

Volk. „Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, in dem allein er bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er bei sich zu Hause sein. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können, es soll niemand sich anmaßen darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich ist damit verbannt, ebenso die Aeußerlichkeit der Hostie; nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laie und Priester ist damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr." Damit ist die Hierarchie und das Papstthum aufgehoben: die Herrschaft der Kirche über den Staat.

Die Reformation wird die Quelle einer neuen Philosophie, welche nicht mehr, wie die Scholastik, von der Autorität beherrscht und eingeschränkt, auch nicht mehr, wie die philosophische Renaissance, von der Tradition geschult und gerichtet, sondern frei und unabhängig aus der eigenen Vernunft hervorgebracht sein will, diese Philosophie will auch erlebt, sie will auch Herzens- und Gemüthssache sein, wie die Religion, wie der Glaube.[1]

Einundfünfzigstes Capitel.

Die Geschichte der neueren Philosophie.

I. Aufgabe und Gang der neueren Philosophie.

Das Mittelalter war von Grund aus dualistisch gesinnt. Jene Gegensätze zwischen Religion und Natur, Gott und Welt, Jenseits und Diesseits, Kirche und Staat, feudaler Willkürherrschaft und Knechtschaft, vorgestellter und wahrer Wirklichkeit u. s. f., von denen das mittelalterliche Bewußtsein beherrscht war, wollen aufgelöst sein. Darin besteht das Thema der neueren Philosophie. In Ansehung des Menschen handelt es sich um das Verhältniß seiner äußeren und inneren Natur: um die Auflösung der Gegensätze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, wirkenden Ursachen und Endursachen, Leib und Seele. Der umfassendste aller Gegensätze ist der zwischen Denken und Sein (eingebildeter und wahrer Wirklichkeit).

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht in den beiden Hauptformen des Realismus und Idealismus. Die realistische Auf-

---

[1] Ebendas. S. 224—236 (S. 230).

lösung versteht unter der Wirklichkeit (Sein) die Welt, die wir durch Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung erkennen; die idealistische versteht unter der Wahrheit das reine Denken und die vernunftgemäßen Denknothwendigkeiten, welche sie gleichsetzt der wahrhaften Wirklichkeit oder dem Sein.

Hegel unterscheidet den Gang der neueren Philosophie in drei Stufen oder Abschnitte: er nennt den ersten „die Ankündigung", den zweiten die „Periode des denkenden Verstandes", den dritten die „Neueste deutsche Philosophie". Die Periode des denkenden Verstandes zerfällt ihm in die „Verstandes-Metaphysik" und die „Uebergangsperiode", welche letztere sich in vier Abschnitte zerlegt: der erste heißt „Idealismus und Skepticismus", d. i. Berkeley und Hume, der zweite heißt: „Schottische Philosophie", der dritte „Französische Philosophie", der vierte die „deutsche Aufklärung".

Der Abschnitt, welchen Hegel Verstandes-Metaphysik genannt hat, begreift unter sich erstens die Begründung und Ausführung der metaphysischen Verstandessysteme, dann deren Verneinung und entgegengesetzte Richtung, endlich die Vereinigung und Ausgleichung dieser Gegensätze.

Die metaphysischen Verstandessysteme sind dargestellt in Descartes, Spinoza und Malebranche, Descartes ist der Begründer, Spinoza der Vollender; die entgegengesetzte Richtung stellt sich dar in Locke, Hobbes und Newton. Hegel fügt in diese Gruppe auch Hugo Grotius, Cudworth, Clarke, Wollaston und Pufendorf. Die Vereinigung und Ausgleichung dieses Gegensatzes erscheint in Leibniz, Wolf und der deutschen Popularphilosophie.

II. Die Ankündigung der neueren Philosophie.

Die Ankündigung des Geistes der neuern Philosophie läßt uns Hegel in zwei Männern entgegentreten, die nach Charakter und Lebensstellung, nach Gemüths- und Denkart nicht ungleichartiger sein können, als sie sind: Franz Baco aus London (1561—1626), Großkanzler und Lordsiegelbewahrer von England, Baron von Verulam, Graf von St. Alban, und Jacob Böhme aus Altseidenberg in der Oberlausitz (1575—1624), Schuhmachermeister in Görlitz. Soll jener mittelalterliche Gegensatz zwischen Religion und Natur versöhnt werden, wie es die Aufgabe der neuern Philosophie erheischt, so ist

die erste Bedingung, daß sowohl die Natur als auch die Religion im menschlichen Bewußtsein einheimisch gemacht, von diesem ergriffen, durchdrungen, in Wissen und Erfahrung verwandelt werden. Die Natur kann hier nichts anderes bedeuten als die menschliche Sinnenwelt, die äußere und innere; die Religion kann hier nichts anderes bedeuten als die christliche Religion, die trinitarische Gottesidee, welche Geist und Welt in sich begreift, d. i. „der Pantheismus der Trinität".[1]

1. Franz Baco.

Ohne nähere Prüfung der Zeitumstände und Beweggründe hat Hegel nach der herkömmlichen Art die Charakterschwächen Bacos in härtester Weise verworfen, wie dieselben in der großen Undankbarkeit und Treulosigkeit in seinem Verhalten gegen Essex, in der Unredlichkeit und Bestechlichkeit in seinem hohen, mit Hülfe Buckinghams unter Jakob I. erreichten Staatsamte zu Tage getreten sind. Er ist schimpflich zu schweren Strafen verurtheilt, alsbald aber durch den König wiederhergestellt worden und hat die letzten fünf Jahre (1621—1626) nur den Wissenschaften gelebt.

Durch seine Richtung auf das experimentelle Philosophiren, auf die Methode des wissenschaftlichen Erkennens, auf die Erfahrung als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens, dadurch allein ist er merkwürdig, dadurch allein hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht. „Ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten."

Seine beiden Hauptwerke sind die Schrift «De augmentis scientiarum» und das «Novum organon». Jene ist eine systematische Encyklopädie der Wissenschaften, diese ist die neue Methodenlehre. Gemäß den drei subjectiven Vorstellungskräften des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft theilt sich die Weltvorstellung oder das geistige Abbild der Welt in Geschichte, Poesie (Kunst) und Philosophie. Die genaue in das Einzelne dringende Eintheilung zeigt überall die Lücken im Reiche des Wissens, das Vermißte und Zuvermissende, wodurch eine unermeßliche Fülle von Aufgaben und Zukunftswissenschaften entdeckt werden.

---

[1] Ludwig Feuerbach ist in seiner Geschichte der neuern Philosophie, die mit Leibniz abbricht, dieser merkwürdigen Zusammenstellung gefolgt.

Das neue Organon verwirft die bisherige Methode der Anticipationen, d. h. der unbegründeten und falschen Voraussetzungen und fordert die Methode der wahren Induction; sie verwirft die aristotelische Syllogistik und setzt an deren Stelle das Schließen durch Induction und Analogie: die Endursachen (Zwecke) werden in die Metaphysik verwiesen, nur die wirkenden, nothwendigen, förmlichen oder formalen Ursachen gehören in die Physik oder Naturphilosophie. Diese theilt sich in zwei Wege: die Betrachtung der Ursachen und die Hervorbringung der Wirkungen; den ersten Weg geht die Wissenschaft, den zweiten die Erfindung.[1]

2. Jakob Böhme.

Er heißt der teutonische Philosoph (philosophus teutonicus), weil er, das erste Beispiel dieser Art, aus der Tiefe seines Gemüths und in seiner Muttersprache philosophirt hat. Als Bauernjunge, der das Vieh hütete, später als Schusterlehrling hat er Visionen und Erscheinungen gehabt und auf seiner Wanderschaft Erleuchtungszustände, deren Mittheilungen den Unwillen seines Meisters hervorriefen, der einen solchen Hauspropheten nicht um sich haben mochte. Er war schon Schuhmachermeister in Görlitz, als im Jahre 1600 der Anblick eines blank gescheuerten, das volle Sonnenlicht zurückstrahlenden zinnernen Gefäßes, „dieser liebliche, jovialische Schein", ihn dergestalt ergriff und ekstatisch rührte, daß seinem erleuchtungsfähigen und -bedürftigen Gemüthe in dieser Spiegelung das Geheimniß des göttlichen Lebens aufging.

Sein erstes Werk, woraus Hegel die Lehre Böhmes vornehmlich darzustellen gesucht hat, hieß „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgange"; er wurde deshalb von dem Geistlichen und der Obrigkeit des Orts verfolgt und gehemmt, hat aber trotzdem noch eine Reihe Schriften verfaßt (1614—1624), die ihm namentlich in Holland und England Anhänger erworben haben. Hegel hebt besonders diejenigen hervor, welche sich auf theosophische Punkte und Fragen beziehen. J. Böhme ist in der Bibel zu Hause, lutherisch gesinnt und geblieben, auch wohl in den Schriften des Paracelsus etwas belesen. Von den Worten Jesu war eines ihm stets gegenwärtig und der Leitstern seines Lebens: „Der Vater im Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten". (Lukas XI, 13.)

Hieraus erhellt schon die Frömmigkeit seines Gemüths, die auch

---

[1] Ebendas. S. 252—270.

Hegel unter den Charakterzügen seines Lebens und seiner Schriften hervorhebt, er verhält sich zu Gott naiv und poetisch, wie einer, der mit und in ihm lebt. „Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seines Gleichen vorgestellt hat, als die Engel und die Erzväter, und sie nicht als vergangene, historische genommen, ebenso Böhme.“ Der Geist und die Ideen Böhmes sind groß und tief, aber die Ausführung der letzteren, wie es sich aus seinem Bildungszustande erklärt, roh und barbarisch. „Wenn man es zusammenfassen will, so hat Böhme gerungen, da ihm Gott alles ist, das Negative, das Böse, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als absolut zu fassen; dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, wie die Qual seines Geistes.“ „Wie Prospero bei Shakespeare im Sturm (I, 2) dem Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn tausend Jahre darin einzuklemmen, so ist Böhmes großer Geist in die harte knorrige Eiche des Sinnlichen, in die knorrige, harte Verwachsung der Vorstellungen eingesperrt, ohne zur freien Darstellung der Idee kommen zu können.“

Vielleicht würde Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Darstellung des J. Böhme keinen so großen Raum gewährt haben, wenn nicht die Frage nach der Natur und der Wurzel des Bösen in Gott durch Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit und seinen Streit mit F. H. Jacobi über Naturalismus und Theismus einen so bemerkenswerthen Einfluß auf die Zeitideen ausgeübt hätte. Er sagt es selbst: „Herauskriegen, wie das Gute im Bösen enthalten sei, ist eine Frage der jetzigen Zeit“.[1] „Die Grundidee des Jacob Böhme ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten; denn er will die absolute göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in allem aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung zu erkennen, so daß sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches alles ist: und zwar so, daß alle Dinge nur diese göttliche Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als die reale der absoluten Idee. Alles, was ist, ist nach Böhme nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist alles.“[2]

[1] Ebendas. S. 270—277, S. 290. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Jub.-Ausg. Buch I. Cap. XI u. XII. S. 149, S. 156—161. Buch II. Abschn. IV. Cap. XXXVII—XXXIX.

Gott als Gott-Vater muß sich von und in sich unterscheiden, sich selbst sich entgegensetzen, sich dirimiren und gleichsam zerreißen: in dieser Entgegensetzung, woraus alles, was ist, hervorgeht oder quillt, besteht die Qual Gottes, weshalb J. Böhme die Bedeutung der Worte Qual, Quelle, Qualität (Quallität) identificirt und das Werden oder Entstehen als Inqualiren bezeichnet. „Qualität", sagt J. Böhme, „ist die Beweglichkeit, das Quallen oder Treiben eines Dinges." „Man muß nicht denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa stehe und walle, wie die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringt gleich der Erde oder den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht, sondern er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst."[1]

Gott als der Sohn ist der Abglanz des Vaters (wie jenes blank gescheuerte, zinnerne Gefäß einen Abglanz des Sonnenlichtes ausstrahlte), aber er ist nicht bloß Bild oder Abbild, sondern selbständig in sich, Substanz oder Urstand, wie Böhme sagt, er unterscheidet sich selbst von Gott, darum kommt ihm „Empfindlichkeit zu, Infaßlichkeit, Schiedlichkeit, Selbheit, Ichheit oder Ichts"; er ist nicht bloß erleuchtet, sondern selbst leuchtend, selbst Träger des Lichts oder Lucifer. Daß sich das Andere Gottes selbst von Gott unterscheidet, trennt oder separirt, weshalb Böhme den Sohn auch den Separator nennt: darin liegt die Möglichkeit des Abfalls, die Wurzel des Bösen in Gott, die Quelle des Reiches der Hölle und des Teufels. „Dies ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott, und dies ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. Es ist dies die höchste Tiefe der Gedanken des Jacob Böhme. Diesen Abfall des Lucifer macht er so vorstellig, daß das Ichts, d. h. das Sichwissen, die Ichheit, das Sichinsichhineinimaginiren, das Sichinsichhineinbilden das Feuer sei, das alles in sich hineinzehre."[2]

In seinen theosophischen Schriften hat J. Böhme den Gegensatz in Gott als Ja und Nein bezeichnet und, da alles was ist, aus Gott und jenem Gegensatze in Gott stammt, gesagt, daß alle Dinge in Ja und Nein bestehen; das Nein sei der Gegenwurf des Ja, welches erst

---

[1] Ebendas. S. 278—283. — [2] Ebendas. S. 284—290.

durch diesen Gegenwurf und dessen Ueberwindung zu seiner Wirklichkeit, Offenbarung und Kraft gelange. Die Einheit aller Gegensätze ist Gott als der heilige Geist, der Mensch hat beide Leben in sich, er ist aus Zeit und Ewigkeit, er hat beide Centra in sich, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selberwollens als ein eigenes Mysterium oder Gemüth einschließt. Dies Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichsein, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, wie das finstere Feuer in Licht ausbricht.

„Dies sind nun", sagt Hegel, „die Hauptgedanken des Böhme. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen ist, ebenso wenig zu verkennen ist die größte Tiefe, die sich in der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat. Böhme faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste, aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen."[1]

III. Die Periode des denkenden Verstandes.

1. Die Verstandesmetaphysik: Descartes, Spinoza, Malebranche.

Seit der neuplatonischen Philosophie betreten wir nach den Jahrhunderten der Scholastik und den Zeiten der Renaissance erst mit Cartesius wieder das Reich der selbständigen Philosophie. Hier sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See «Land» rufen. Wir sind wieder auf dem Wege des selbständigen, geordneten, methodischen Denkens, welches ebenso sehr aller kirchlichen und schulmäßigen Abhängigkeit als der falschen Originalität widerstrebt und zuwiderläuft. „Der Deutsche besonders, je knechtischer er auf der einen Seite ist, desto zügelloser ist er auf der andern; Beschränktheit und Maßloses, Originalität ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt."

René Descartes aus La Haye in der Touraine (1596—1650) ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen und den Boden der Philosophie von neuem constituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist.[2]

In einer Jesuitenanstalt erzogen, schon als Schüler aller überlieferten Büchergelehrsamkeit abgewendet, sann Descartes frühzeitig

[1] Ebendas. S. 290—297. — [2] Ebendas. S. 298—301 (richtiger zu sagen: nach elfhundert Jahren).

auf eine neue Grundlage und Methode der Erkenntniß. Er wurde der Erfinder der analytischen Geometrie. Um die Welt kennen zu lernen, nahm er Kriegsdienste (1617—1621) in Holland, nachher in den Anfängen des dreißigjährigen Krieges erst im bayerischen Heer unter Tilly, dann im kaiserlichen Heer unter Bucquoi. In der Einsamkeit der Winterquartiere zu Neuburg an der Donau hat er eine Wallfahrt nach Loretto gelobt, wenn er den Weg zur Wahrheit entdeckte (1619); er hat diese Entdeckung gemacht und sein Gelübde erfüllt. Nach weiten Reisen ist er zu wiederholtem Aufenthalte nach Paris zurückgekehrt und dann nach Holland gegangen, um hier in verborgenen und wechselnden Aufenthalten seine Hauptwerke zu verfassen (1629 bis 1644); die Königin Christine von Schweden hat ihn zu sich nach Stockholm berufen, wo er einige Monate nach seiner Ankunft starb (den 11. Februar 1650).

Daß in der Erkenntniß der Wahrheit das Selbstbewußtsein und das eigene Denken gegenwärtig und thätig sein müsse, ist der Grundcharakter aller echten Philosophie und die ausgesprochenste Grundlehre Descartes'. Da die Vorstellungen der Dinge, die überlieferten wie die erlebten und erfahrenen, uns so oft getäuscht haben, so ist es nothwendig, die Gewißheit aller von Grund aus zu bezweifeln (de omnibus dubito); dieser Zweifel läßt keine andere Gewißheit übrig als die zweifellose des eigenen Denkens (cogito ergo sum): dieser Satz ist ganz klar und ganz deutlich. Was ebenso klar und deutlich ist, das ist wahr. Ebenso klar und deutlich ist der Satz der Causalität, daß aus Nichts nichts wird, daß jede Vorstellung ihre Ursache haben müsse, daß eine Vorstellung von unendlichem Inhalt (idea Dei) keine andere Ursache haben könne als das unendliche Wesen oder Gott selbst, daher der Satz: «Deus cogitatur, ergo Deus est» ebenso gewiß und zwar unmittelbar gewiß ist als der Satz «cogito, ergo sum». Diese Sätze haben nicht syllogistische, sondern unmittelbare oder intuitive Gewißheit.[1]

Da nun die Idee Gottes und die Gewißheit seiner Realität als des allervollkommensten Wesens unserer Selbstgewißheit zu Grunde liegt, so folgt hieraus die Wahrhaftigkeit Gottes: daß er der Geber alles Lichtes ist, der uns weder täuschen kann noch will, daß wir daher nicht getäuscht werden, sondern uns selbst täuschen, daß alle unsere Irrthümer Selbsttäuschungen sind, welche der Wille verhüten

[1] Ebendas. S. 301—319.

kann und darum verübt und verschuldet. Daher sind unsere Vorstellungen der Dinge wahr, wenn wir sie klar und deutlich denken; die Dinge sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie klar und deutlich vorstellen, wenn wir die unklaren und undeutlichen Vorstellungen in Abrechnung bringen und nicht dem Wesen der Dinge zuschreiben, was unserem eigenen Wesen angehört. So erkennen wir klar und deutlich, daß wir selbständige Dinge, d. h. Substanzen sind, deren wesentliche Eigenschaft oder Attribut im Denken und dessen Modificationen besteht, als da sind Wille, Einbildung, Empfindung; wir erkennen ebenso klar und deutlich, daß außer uns andere selbständige Dinge, d. h. Substanzen existiren, deren wesentliche Eigenschaft oder Attribut im Gegentheile des Denkens, d. h. in der Ausdehnung und deren Modificationen besteht, als da sind Figur, Theilbarkeit und Bewegung. Hieraus ergiebt sich der cartesianische Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, denkenden und ausgedehnten Substanzen, Geistern und Körpern. Ebenso klar und deutlich erhellt, daß die endlichen Substanzen, deren Inbegriff die Welt ist, unterschieden werden müssen von der unendlichen Substanz oder Gott. Hieraus ergiebt sich der cartesianische Dualismus zwischen Gott und Welt. Da nun das unendliche Wesen den endlichen zu Grunde liegt und dieselben durchgängig bedingt, so muß Gott begriffen werden als der Schöpfer der Welt und ihre Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung.[1]

Das cartesianische System zerfällt in drei Theile: Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik. Die Metaphysik ist die Lehre von den Grundsätzen der Erkenntniß, die Naturphilosophie die Lehre von der Ausdehnung, welche gleich ist der Materie und Körperlichkeit und als Continuum das Leere und die Atome von sich ausschließt, alle Modificationen der Ausdehnung bestehen in der mechanischen Bewegung; die Metaphysik bildet den Inhalt des ersten Buchs der «Principia philosophiae», die Naturphilosophie den des zweiten. Zur Begründung der Ethik hat Descartes seine letzte Schrift «De passionibus» verfaßt.[2]

Da mit der Materie auch die Bewegung und deren Gesetze gegeben sind, so konnte Descartes sagen: „Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und ich will euch Welten bauen". „Raum und Zeit",

---

[1] Ebendas. S. 319—326. — [2] Ebendas. S. 327—330. (Die Schrift über die Leidenschaften hat D. französisch geschrieben: «Les passions de l'âme».)

fügt Hegel hinzu, „waren ihm die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums."[1]

Da alle Körper, mit Ausnahme des menschlichen, seelenlos und bloße Bewegungscomplexe oder Maschinen sind, so gilt dasselbe auch von den Thieren.

Da Geist (Seele) und Körper einander entgegengesetzt sind, so herrscht in der menschlichen Natur der Gegensatz zwischen Leib und Seele, weshalb der Zusammenhang beider, die Verbindung zwischen Trieb und Bewegung, Eindruck und Vorstellung nur durch die Assistenz Gottes verursacht und hergestellt werden kann. „Gott ist dieser Zusammenhang, er ist die vollkommene Identität beider Gegensätze, da er als Idee die Einheit des Begriffs und des Realen ist."

Gedacht werden müssen oder wahres Denken ist gleich Sein. Auf dieser wieder erneuerten Einheit von Denken und Sein beruht das ganze cartesianische System. Nun folgt aus dem Begriffe der Substanz ihr selbständiges Dasein, also können die Geister und Körper als geschaffene und abhängige Dinge nicht Substanzen sein: daher giebt es nur eine einzige wahre Substanz, d. i. Gott. Diese Folgerung zieht aus der Lehre Descartes' und entwickelt dieselbe zur Alleinheitslehre oder zum Pantheismus Baruch Spinoza aus Amsterdam (1632—1677), portugiesischer Jude, von Rabbinen zum Rabbiner unterrichtet, der Synagoge von sich aus zeitig entfremdet, deshalb von den jüdischen Glaubensfanatikern auf das Bitterste gehaßt und verfolgt, sie haben ihn vergeblich erst zu bestechen, dann zu ermorden gesucht; er hat das Judenthum aufgegeben, ohne zum Christenthum überzutreten, nur den Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden Benedictus vertauscht, er hat die lateinische Sprache und die cartesianische Philosophie studirt, in Rynsburg seine Werke auszuarbeiten begonnen, im Jahre 1664 ist er nach Voorburg beim Haag gegangen, zuletzt nach dem Haag selbst, wo er den 21. Februar 1677 an der Schwindsucht starb. Ein protestantischer Geistlicher Colerus hat sein Leben beschrieben, und der deutsche Uebersetzer dieser Lebensbeschreibung hat unter das Bild Spinozas die Worte gesetzt: «characterem reprobationis in vultu gerens». „Mit der reprobatio hat es allerdings seine Richtigkeit, es ist aber nicht eine passive Verworfenheit, sondern

[1] Ebendas. S. 327—332. (Die Zeit gehört nach Descartes nicht zu den Bestimmungen der Materie, sondern ist ein «modus cogitandi».)

eine active Mißbilligung der Meinungen, Irrthümer und gedankenlosen Leidenschaften der Menschen."[1]

Er hat unter seinem Namen eine Darstellung der Principienlehre Descartes' und ohne seinen Namen den Tractatus theologico-politicus (1670) erscheinen lassen, welches letztere Werk ihm eine große Celebrität, aber die noch größere Feindschaft protestantischer Theologen zugezogen hat, da es gegen den Inspirationsbegriff und die mosaische Herkunft des Pentateuchs gerichtet war. Sein als opus postumum erschienenes Hauptwerk (1677) hieß «Ethica more geometrico demonstrata» und handelte in fünf Büchern von Gott, der Natur und dem Ursprunge des Geistes, den Leidenschaften, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit. „Spinozas System ist die Objectivirung des cartesianischen in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des spinozistischen Idealismus ist: was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur sind; und nur diese absolute Einheit ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Cartesius, die Einheit des Denkens und Seins oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält."[2]

Gemäß der geometrischen Methode beginnt Spinoza mit Definitionen, die eigentlich nur Worterklärungen sind, deren er acht an die Spitze stellt, und schreitet fort zu Axiomen, Propositionen, Beweisen u. s. f. In der 14. Proposition wird bewiesen: außer Gott kann keine Substanz weder sein noch gedacht werden. Dies ist die Hauptsache. Da Gott alles in sich begreift, so ist er nicht die äußerliche oder transiente, sondern die innere oder immanente Ursache aller Dinge. Jede Verendlichung wäre eine Verneinung Gottes, jede Bestimmung oder Determination wäre eine Verendlichung, daher der Satz: «omnis determinatio est negatio». Gott wäre verneint, wenn er durch Zwecke bestimmt würde: daher die Verneinung aller Zwecke und Zweckthätigkeit in Gott.

Gott vereinigt in sich die beiden unendlichen, einander entgegengesetzten Attribute des Denkens und der Ausdehnung, daher ist Gott sowohl ein denkendes als auch ein ausgedehntes Wesen; die Modi des Denkens sind Wille und Verstand, die der Ausdehnung sind Ruhe und Bewegung; Gott mit seinen Attributen bezeichnet

[1] Ebendas. S. 332—334. — [2] Ebendas. S. 334—336.

Spinoza als die wirkende Natur (natura naturans), den Inbegriff aller Modi der Attribute Gottes nennt er die bewirkte Natur (natura naturata) und versteht darunter „alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können".[1]

Nachdem Hegel zuerst von den Definitionen, dann von der Einheit der Substanz gehandelt hat, so kommt er drittens auf die Moral zu sprechen. „Und das ist eine Hauptsache." Die Moral ist die Lehre von der menschlichen Knechtschaft und Freiheit, die Knechtschaft aber ist die Herrschaft der Affecte, nämlich der Begierden und Leidenschaften, deren Grundformen die Freude und die Traurigkeit sind. Unter der Herrschaft der Begierden halten wir uns für frei, während wir in Wahrheit durch die Vorstellung einzelner Dinge, die uns begehrenswerth und darum als Güter erscheinen, determinirt werden. Wir sind Dinge unter Dingen, Glieder in der Kette der Dinge, leben und leiden unter dem Zwange, den diese Kette auf uns ausübt, und halten uns für frei! Daher sind die Affecte verworrene Ideen, und unsere Knechtschaft besteht eben darin, daß wir von unklaren Ideen beherrscht werden. In der Herrschaft der unklaren Ideen liegt die Knechtschaft, in der Herrschaft der klaren die Freiheit. Spinoza unterscheidet drei Stufen der Erkenntniß: die Imagination, den Intellect und die intuitive oder anschauende Erkenntniß; die erste hat zum Gegenstande die einzelnen Dinge, die zweite den Zusammenhang, die dritte die Einheit der Dinge. „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu betrachten, alles unter einer gewissen Form der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis), d. h. in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. „Denn die Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst."[2]

Da nun die Erkenntniß Gottes der thätigste, darum der freudigste aller Affecte ist, Gott aber als die Ursache dieser Freude nothwendig der Gegenstand unserer Liebe sein muß, so ist der höchste und machtvollste aller Affecte die intellectuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis).

Man hat gegen die Lehre Spinozas eingewendet, daß sie die Moral tödte, den Atheismus behaupte, die demonstrative Methode der Geometrie nach dem Vorbilde des Euklides auf die

[1] Ebendas. S. 336—350. — [2] Ebendas. S. 350—356.

Philosophie übertrage und die Geltung der Individualität und des Selbstbewußtseins vertilge.

Der erste Vorwurf ist vollkommen nichtig und scheitert an der intellectuellen Liebe Gottes, als in welcher alle Spuren egoistischer und selbstsüchtiger Begierden erloschen sind. Ebenso falsch ist der zweite Vorwurf. Da gemäß der Lehre Spinozas Gott Alles in Allem ist, so hat diese Lehre zu viel Gott und zu wenig Welt, weshalb sie vielmehr als Akosmismus, denn als Atheismus zu kennzeichnen ist. Mit den beiden letzten Einwürfen hat es seine Richtigkeit. Die mathematische Methode paßt nicht für den Inhalt der speculativen Philosophie, welcher entwickelt, nicht aber in vorausgeschickten Definitionen bestimmt sein will. Ebenso wenig verträgt sich mit der Alleinheit der Substanz und dem auf diesen Begriff gegründeten Pantheismus die Selbständigkeit der Einzelwesen, d. i. die Individualität und das Selbstbewußtsein.

Eben dies ist auch der Hauptpunkt, auf und gegen welchen Hegels Kritik der Lehre Spinozas sich richtet. Die Substanz erschließt sich nicht zu den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, diese erschließen sich nicht zu den Modificationen der einzelnen Dinge; die Substanz kehrt nicht zu sich zurück, sie bleibt starr, unlebendig, geistlos: alles verschwindet in ihr, nichts geht aus ihr hervor. Die Welt im Systeme Spinozas leide an derselben Krankheit wie Spinoza selbst: an der Schwindsucht. Der Substanz, die Alles in Allem ist und nichts gebiert, fehlen die Jakob Böhmeschen Quellgeister. „Das Selbstbewußtsein ist nur aus diesem Ocean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichsein ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer.“[1]

Der cartesianische Dualismus der Substanzen ist aufgehoben, der cartesianische Dualismus der Attribute, d. i. der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung ist geblieben, dieser Gegensatz muß aufgelöst, die beiden Attribute müssen in Eins gesetzt werden, wenn das Denken die Ausdehnung begreifen, wenn die Geister die Körper vorstellen und erkennen sollen. Diesen Schritt thut Nicolas Malebranche aus Paris (1638—1715), seit 1660 Priester der Congregation des Oratoriums Jesu, lernte im Jahre 1664 Descartes' Schrift «De homine» kennen und wird von der Lectüre so gewaltig ergriffen,

[1] Ebendas. S. 356—369. Vergl. S. 482.

daß er zunächst vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte. Nachdem er zehn Jahre lang die Schriften Descartes' studirt hat, veröffentlicht er in sechs Büchern sein Hauptwerk «De la recherche de la vérité» (1674—1675), dem eine Reihe anderer Schriften folgen. Mit dem schwächlichsten Körper und der schlechtesten Gesundheit ist er 77 Jahre alt geworden und den 13. October 1715 gestorben.

Die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ist Gott: darum kann das Erkennen der Dinge, die Vorstellung der Körper durch die Geister nur in Gott stattfinden. Er ist der Ort der Geister, er ist die Idee der Ausdehnung, daher ist der Haupt- und Kernsatz der Lehre des Malebranche: „wir sehen die Dinge in Gott". Seine Lehre ist ebenso pantheistisch wie die Lehre Spinozas, aber sie ist theologisch gerichtet und von dem Geiste christlicher Frömmigkeit erfüllt.[1]

Nichts ist natürlicher, als daß wider den Spinozismus, der alle Selbstheit im Grunde für unmöglich erklärt hat, das Gefühl dieser unvertilgbaren Thatsache sich erhebt und philosophisch zur Geltung bringt. Dies geschieht auf zwei einander entgegengesetzte Weisen: das Princip der Individualität beruft sich entweder auf die Erfahrung, welche die allernächstliegende ist, oder auf die metaphysischen Urgründe. Auch hier, wie bei dem Ursprunge der neueren Philosophie überhaupt, geschieht das erste durch einen Engländer, das zweite durch einen Deutschen: der Engländer ist J. Locke, der Deutsche ist G. W. Leibniz. Beide stehen auch einander entgegen.[2]

2. Locke, Hugo Grotius, Hobbes, Cudworth, Clarke, Wollaston, Pufendorf, Newton.

John Locke aus Wrington (1632—1704) hatte in Oxford von der scholastischen Philosophie sich abgewendet und die cartesianische studirt, dann als Arzt, Lehrer und Freund im Hause des Grafen Shaftesbury gelebt, unter ihm, als Großkanzler von England, zu wiederholten malen im Colonialamte gedient, zuletzt mit ihm unter König Jakob II. verfolgt und flüchtig in Holland, dem Lande der Toleranz und des Schutzes, sich aufgehalten, von wo er erst nach der englischen Revolution unter dem Könige Wilhelm III. (1688) zurückkehren und sein berühmtes Werk, den „Versuch über den menschlichen Verstand (Treatise concerning human understanding)", herausgeben konnte (1690).

Lockes Grundthema ist die Lehre von der Entstehung der Ideen aus der Erfahrung: das ist, wie Hegel diesen Standpunkt mit

[1] Ebendas. S. 369—374. — [2] Ebendas. S. 368 u. 369, S. 376.

einem recht ungeheuerlichen Ausdruck bezeichnet, „metaphysicirender Empirismus", da der Ursprung oder die letzten Gründe der Vorstellungen oder Ideen empirisch dargethan werden sollen. Gegen Descartes lehrt Locke, daß es keine angeborenen Ideen giebt, da solche Ideen, wie der Gottesbegriff, der Satz des Widerspruchs, der Causalität u. s. f. im Bewußtsein vorhanden sein, also allen stets gegenwärtig sein müßten, was der Fall keineswegs ist. Daher ist der menschliche Geist von sich aus eine tabula rasa, ein weißes Blatt Papier, welches erst durch die Wahrnehmung allmählich beschrieben wird. Aus der Art der Wahrnehmung folgen die Arten der Ideen. Es giebt zwei Arten der Wahrnehmung: äußere und innere oder Sensation und Reflexion. Aus der Sensation stammen die Eindrücke unserer fünf Sinne, aus der Reflexion die unserer inneren Thätigkeiten, als da sind Denken und Wollen, Glauben, Zweifeln, Urtheilen u. s. f. Beide Arten der Ideen sind einfache oder elementare, alle übrigen Ideen sind aus diesen zusammengesetzt oder complex. Diese Zusammensetzung macht der Verstand. Solche zusammengesetzte Ideen sind theils Modi (Formen), einfache oder gemischte (modes mixed), theils Substanzen, theils Relationen. Wenn viele Eigenschaften beisammen wahrgenommen werden, so erfindet der Verstand dazu einen Träger und nennt denselben Ding oder Substanz. Solche Substanzen sind die Körper, die Geister, Gott.

Alle einfachen Ideen sind Beschaffenheiten oder Qualitäten. Locke unterscheidet primäre und secundäre Qualitäten, jene kommen den Dingen als solchen zu, diese sind unsere Empfindungen; primäre Qualitäten sind Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe, secundäre sind die Farben, Töne, Gerüche, Geschmack u. s. f.

Spinoza definirt die Ideen, Locke deducirt sie; die darin enthaltene Aufgabe ist bedeutsam, aber Lockes Leistung ist nichtig. Bei Licht besehen, wird nichts deducirt, sondern alles vorausgesetzt. Wir sehen den Raum und deduciren daraus den Begriff des Raumes, ebenso machen wir es mit der Zeit. „Man kann sagen: Oberflächlicheres kann es nun nichts geben als diese Ableitung der Ideen." „Dies ist nun die lockesche Philosophie, in welcher keine Ahnung von Speculation enthalten ist." „Was Locke sonst in Rücksicht auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nichts an, sondern betrifft mehr die allgemeine Bildung."[1]

[1] Ebendas. S. 375—392.

Nun ist nicht einzusehen, warum Hegel, da er von der Rechtslehre Lockes ganz und gar absieht, hier an dieser Stelle von den Rechtslehren des Hugo Grotius und des Thomas Hobbes redet. Noch weniger ist einzusehen, warum er es thut, nachdem er von Locke geredet hat, da doch beide Männer älter sind als Locke? Hobbes ist 43 Jahre vor ihm geboren und 25 Jahre vor ihm gestorben! Alle sachlichen und alle chronologischen Gründe fordern, daß Hobbes nach Baco und vor Locke zu stehen kommt, da ja Locke sich demselben ausdrücklich entgegensetzt.

Hugo Grotius (Hugo van Groot) aus Delft (1583—1645), politisch flüchtig aus Holland (1619), schwedischer Gesandter in Frankreich seit 1634, hatte sein Hauptwerk «De jure pacis et belli» 1625 veröffentlicht, worin der Anfang zu vernünftigen völkerrechtlichen Grundsätzen gemacht war.[1]

In der Anschließung an Grotius hat Samuel Pufendorf aus Sachsen (1632—1694) sein großes Werk «De jure naturae et gentium» verfaßt und in sieben Büchern erscheinen lassen (1672), nachdem er die erste, für Natur- und Völkerrecht in Heidelberg gegründete Professur (1661) bekleidet, er hat dann in schwedischen, zuletzt in brandenburgischen Diensten gestanden. „Das Fundament des Staates ist bei Pufendorf der Trieb zur Geselligkeit: der höchste Zweck des Staates Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandlung der inneren Gewissenspflichten in äußere Zwangspflichten."[2]

Thomas Hobbes aus Malmesbury (1589—1679), Erzieher des Grafen von Devonshire, Zeitgenosse Cromwells und der englischen Rebellion, hat im ersten Abschnitt seiner „Elemente der Philosophie" «De corpore», im zweiten «De homine», im dritten «De cive» gehandelt, mit welcher letzteren Schrift er die philosophia civilis begründet haben wollte, wie Kopernikus, Galilei und Kepler die neue Astronomie und Physik, Harvey die neue Physiologie des Menschen durch ihre Entdeckungen und Forschungen begründet hatten.

---

[1] Ebendas. S. 393. Hegel hätte nicht sagen oder der Herausgeber seiner Vorlesungen hätte ihn nicht sagen lassen sollen, daß „Hugo Grotius zur selben Zeit, als Locke, das Recht der Völker betrachtet habe", da Locke dieses Recht nicht betrachtet hat, das Werk des Grotius aber sieben Jahre vor Lockes Geburt erschienen ist. — [2] Ebendas. S. 400 u. 401.

Hobbes hat gelehrt, daß der Naturzustand im Kriege aller gegen alle bestehe, daher der denkbar gefährlichste und furchtbarste sei, weshalb ihm von Grund aus ein Ende für immer gemacht werden müsse, was nur durch die Gründung einer absoluten Staats- und Herrschergewalt in der Hand eines Einzigen und durch den unbedingten passiven Gehorsam von seiten aller Unterthanen geschehen könne.[1]

In der Zeitphilosophie, deren Repräsentant Locke ist, herrscht die mechanische Weltanschauung. Dieser sucht Cudworth eine Art platonisches Intellectualsystem (The true intellectual System of the Universe) entgegenzusetzen, während Männer wie Clarke und Wollaston Lockes Gottes- und Sittenlehre fortzuführen bemüht sind. Die lockesche Moralphilosophie gründet sich auf die der menschlichen Natur inwohnenden wohlwollenden Triebe und Neigungen.[2]

Zum Ansehen und zur Verbreitung der lockeschen Lehre hat der berühmte Mathematiker und Physiker Isaak Newton aus Cambridge (1642—1727) das Meiste beigetragen. Mit einer wohl von Goethe genährten Unterschätzung und Mißachtung hat Hegel diesen großen Mann, dessen Lehre auf Kant den mächtigsten Einfluß ausgeübt hat, absprechend behandelt als einen Verächter der Metaphysik, dessen Wahlspruch gewesen sei: „Physik, hüte dich vor Metaphysik!" „Alle diese physischen Wissenschaften bis auf den heutigen Tag haben treulich darauf gehalten, indem sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben." Hegel ist zu tadeln, daß er die Bedeutung Newtons herabgesetzt hat, ohne die Grundlehren dieses außerordentlichen Mannes im mindesten darzustellen.[3]

3. Leibniz und Wolf. Die deutsche Popularphilosophie.

Gottfried Wilhelm Leibniz aus Leipzig (1646—1716) ist der Gegner Lockes in der Ideen- und Erkenntnißlehre, der Gegner Newtons als Erfinder der Differential- und Integralrechnung, der Gegner Descartes' und Spinozas in Ansehung des Gegensatzes zwischen Denken und Ausdehnung, der Gegner Spinozas in der Lehre von der Alleinheit der Substanz, welcher Leibniz die Substantialität aller Einzelwesen, die unendliche Vielheit der Substanzen oder Krafteinheiten, d. h. Monaden entgegensetzt.

Er hatte in seiner Vaterstadt Philosophie und Rechtswissenschaft, in Jena bei Weigel Mathematik studirt, mit einer Abhandlung De

---

[1] Ebendas. S. 394—398. — [2] Ebendas. S. 398—400. — [3] Ebendas. S. 401 bis 403.

principio individui in Leipzig die philosophische Doctorwürde erlangt, als Doctor der Rechte in Altdorf promovirt und war durch die Empfehlung und Freundschaft des Freiherrn von Boineburg Kanzleirath in Mainz geworden; dann begab er sich nach Paris und London (1672—1676), wurde in Paris durch Huyghens in die höhere Mathematik eingeführt und erfand hier die Differentialrechnung, lernte in London Oldenburg kennen und kehrte als Bibliothekar und Hofrath des Herzogs von Hannover nach Deutschland zurück. Hannover blieb der Schauplatz und Mittelpunkt seiner Wirksamkeit (1676—1716). Von hier aus machte er eine archivalische Forschungsreise in Deutschland und Italien, um den genealogischen Zusammenhang zwischen den Welfen und den Este festzustellen; von hier aus hat er seine Stellung in Berlin erworben und dort unter dem Einfluß der Kurfürstin von Brandenburg und ersten Königin von Preußen Sophie Charlotte die Akademie der Wissenschaften gegründet; von Hannover aus unternahm er seine letzte Reise nach Wien, wo er Reichshofrath wurde und die Freundschaft des Prinzen Eugen von Savoyen gewann.[1] Die Hauptschriften sind die gegen Locke gerichteten «Nouveaux essais sur l'entendement humain», die gegen Bayle gerichtete, aus Gesprächen mit der Königin Sophie Charlotte von Preußen entstandene Theodicee, seine für den Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebene Monadenlehre, die «principes de la nature et de la grâce» und eine desultorische Bearbeitung seiner Philosophie in Briefen".[2]

Die leibnizischen Principien sind die vielen gleichartigen, zugleich aber durchgängig verschiedenen Einzelsubstanzen oder Einheiten (Monaden), deren Wesen, da jede dieser Einheiten Verschiedenheit und Vielheit in sich schließt, in vorstellenden Kräften besteht, die eine von den unorganischen zu den organischen, von den unbewußten zu

---

[1] Ebendas. S. 403—406. Hegel schreibt nach alter Art „Leibnitz". — Der kleine Abschnitt wimmelt von Unrichtigkeiten. Leibniz habe in Jena „beim Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik studirt". Der Theosoph hieß Valentin Weigel und hat ein Jahrhundert früher gelebt als der gleichnamige Professor in Jena. Der Fürst, der ihn berief, war nicht der Herzog von Braunschweig-Lüneburg, sondern der Herzog von Hannover; Leibniz kehrte nach Deutschland zurück nicht 1677, sondern Ende 1676 u. s. f. Hätte Hegel selbst seine Vorlesungen herausgegeben, so würde er solche und ähnliche Irrthümer berichtigt haben. Dies wäre die Pflicht des Herausgebers gewesen, die an so vielen Stellen verabsäumte Pflicht! — [2] Ebendas. S. 406 u. 407.

den bewußten Monaden fortschreitende Stufenreihe bilden: einen Zusammenhang oder eine Ordnung ohne allen gegenseitigen physischen Causaleinfluß, ohne alle übernatürliche Assistenz Gottes, eine Uebereinstimmung oder eine ewige in Gott als letzter Ursache gegründete d. h. prästabilirte Harmonie. Die Monaden sind vorstellende, formgebende, zweckthätige Kräfte; daher können sie auch mit den Scholastikern als substantielle Formen, mit Aristoteles als Entelechien bezeichnet werden. Die bewußte Monade ist die deutlich vorstellende oder Geist und besteht nicht bloß in der Perception, sondern in der Apperception.

Jede Monade ist Einheit und Glied im Zusammenhange des Ganzen, dessen letzter Grund Gott ist; der Geist stellt mit Bewußtsein vor, was er ist und hat daher die Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten: diese Wahrheiten sind der Satz der Einheit (Identität) oder des Widerspruchs und der Satz des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund ist der zweckthätige und führt zurück auf den Endzweck der Welt, welche aus Gott stammt: Gott ist die höchste aller Monaden (monas monadum) und zugleich deren Urheber oder Schöpfer. Er hat vermöge seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, welche die durch Weisheit-temperirte Güte ist, aus unendlich vielen möglichen Welten die beste erwählt und erschaffen. Diese beste Welt ist die wirkliche: in dieser Lehre besteht der Optimismus, dem die in der Welt vorhandenen Uebel nicht zur Widerlegung, sondern zur Bekräftigung dienen, denn die beste Welt ist die perfectible, zu immer höheren Vollkommenheiten fortschreitende, darum das Unvollkommene nothwendig in sich begreifende wirkliche Welt. Die unvollkommenen, endlichen, beschränkten Wesen sind das Material, aus welchem die Welt nothwendigerweise besteht. Unvollkommenheit und Schranke sind der Grund aller Uebel, der physischen wie der moralischen, die nothwendige Bedingung wie das Mittel zum Guten.

Da die Monaden sich wechselseitig ausschließen, so erscheint ihre Vielheit als räumlich, zeitlich, materiell. Wenn diese Vielheit einen Haufen bildet, so erscheint sie als ein Aggregat oder unorganischer Körper; wenn sie dagegen centralisirt sind und gleichsam einen Monadenstaat ausmachen, so bilden sie einen lebendigen und beseelten Körper. Das Verhältniß zwischen Leib und Seele ist weder physischer Influxus noch göttliche Assistenz, sondern, wie das Verhältniß der Monaden überhaupt, prästabilirte Harmonie. Alle Thätig-

keiten der Monade, also auch alle Handlungen der menschlichen Seele, sind von Innen bestimmt, wie die Inclination der Magnetnadel: sie sind spontan und in diesem Sinne frei, nicht aber frei im Sinne des Indeterminismus. „Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch beides als Momente aufzeigen.“ „Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Principe der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.“ [1]

Christian Wolf aus Breslau (1679—1754) hat die leibnizische Philosophie verdeutscht und systematisirt, weshalb man von einer leibnizisch-wolfischen Philosophie redet; er hat sich um die allgemeine Verstandesbildung der Deutschen große, unsterbliche Verdienste erworben und darf vor allen als Lehrer der Deutschen genannt werden; erst Wolf hat, trotz Tschirnhausen und Thomasius, das Philosophiren in Deutschland einheimisch gemacht. Er war Professor der Mathematik und Philosophie in Halle a. S. von 1707 bis zum 23. November 1723, an welchem Tage König Friedrich Wilhelm I., „ein barbarischer Soldatenfreund“, durch Kabinetsordre befohlen hatte, daß Wolf bei Strafe des Strangs binnen zweimal vierundzwanzig Stunden Halle und die preußischen Staaten zu verlassen habe. Die pietistischen Theologen hatten dem Könige vorstellen lassen, daß nach Wolfs höchst gefährlicher deterministischer Lehre die Soldaten nicht aus freien Stücken, sondern durch eine besondere Einrichtung Gottes, die sog. prästabilirte Harmonie, desertirten. Wolf wurde sogleich nach Marburg berufen und mit allerhand wissenschaftlichen Ehren überhäuft. Der König von Preußen wünschte seine Wiederberufung, aber Wolf traute nicht und kam erst, als Friedrich der Große gleich nach seiner Thronbesteigung ihn nach Halle zurückrief, wo er mit den größten Ehren empfangen wurde und 1754 starb. Zuletzt war sein Hörsaal leer. Er hat über alle Theile der Philosophie deutsche und lateinische Quartanten verfaßt, vierzig an der Zahl, abgesehen von seinen mathematischen Schriften.

Wolf hat nicht bloß die leibnizische Philosophie systematisirt und verdeutscht, sondern auch die Gegensätze sowohl zwischen den metaphysischen Systemen als auch zwischen der Metaphysik und Erfahrungs-

---

[1] Ebendas. S. 407—426. Der Satz der Ununterscheidbarkeit oder des Nichtzuunterscheidenden ist negativ zu verstehen: es giebt nicht zwei Dinge, die nicht zu unterscheiden sind.

philosophie auszugleichen und auf diese Art ein eklektisches Universalsystem herzustellen gesucht; er hat die Philosophie in Disciplinen getheilt und diese durchgängig bearbeitet; sie zerfällt in theoretische und praktische Philosophie; jene theilt sich in Logik und Metaphysik, diese in Naturrecht, Moral, Völkerrecht (Politik) und Oekonomik; die Metaphysik zerfällt wiederum in Ontologie, Kosmologie, rationale und empirische Psychologie und natürliche Theologie (Beweise vom Dasein Gottes). In der angewandten Mathematik werden nützliche Künste behandelt wie die Baukunst und Kriegskunst. Alles wird in geometrischen Formen ausgeführt, auch die trivialsten, selbstverständlichsten Sätze werden bewiesen, nachdem Definitionen, Axiome u. s. f. vorausgegangen sind. „Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei, so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breite dargestellt, hat nothwendig sich selbst um allen Credit gebracht."[1]

Die Richtschnur der eklektischen Denkart Wolfs ist am Ende das gewöhnliche Bewußtsein, der gesunde oder gemeine Menschenverstand, der die Grundwahrheiten sowohl der Metaphysik als auch der Erfahrung und Erfahrungsphilosophie bejaht, aber die Schroffheit ihrer extremen Gegensätze ablehnt. So entsteht die deutsche Popularphilosophie, die dem gewöhnlichen Bewußtsein nach dem Munde redet, und deren berühmtester Repräsentant Moses Mendelssohn war. „Mendelssohn hielt sich und wurde gehalten für den größten Philosophen und von seinen Freunden gelobt. Seine «Morgenstunden» sind trockene wolfische Philosophie, so sehr diese Herren auch ihren strohernen Abstractionen eine heitere platonische Form zu geben sich bemühen."[2]

Mit dem gewöhnlichen Bewußtsein aber ergreift das Subject als das menschliche Selbstbewußtsein die Herrschaft der Philosophie, das einzelne Selbstbewußtsein, das allgemeine und das sich selbst denkende; das Subject macht sich zum Herrn aller Vorstellungen, aller Urtheile, aller Einrichtungen und aller Werthe. „Diese drei Seiten vertheilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen: die Engländer, Franzosen und Deutschen. Dies ist die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert."[3]

---

[1] Ebendas. S. 426—433. — [2] Ebendas. S. 435 flgd. — [3] Ebendas. S. 436 u. 437, S. 439.

IV. Die Uebergangsperiode.

1. Idealismus und Skepticismus. Berkeley und Hume.

1. George Berkeley aus Kilcrin in Irland (1684—1754), in welchem Jahre er als englischer Bischof gestorben ist, hat in seinen drei Hauptschriften: Theory of vision, Treatise concerning the principles of human knowledge und Three dialogues between Hylas and Philonous (1709, 1711, 1713) die Lehre ausgeführt, daß alle unsere Erscheinungen oder Erkenntnißobjecte, d. h. die Dinge durchaus und ohne Rest in und aus Eindrücken oder Ideen bestehen, ihr ganzes Sein ist ohne Rest Wahrgenommen- oder Vorgestelltsein. Daß die Dinge gleich Vorstellungen oder Ideen sind, ist das Grundthema und der Kern des berkeleyschen Idealismus, welcher, wie Hegel richtig erkannt hat, aus dem lockeschen Empirismus und Sensualismus folgerichtig hervorgegangen ist.

Die ganze Sinnenwelt ist unsere Vorstellung und nichts anderes, sie ist in uns, nicht durch uns, sie ist nicht willkürlich gemacht, sondern durch Gott den Geistern eingepflanzt und anerschaffen, weshalb Hegel mit Recht sagt, daß Berkeley einen Idealismus vorgetragen habe, der dem des Malebranche sehr nahe kam.[1]

2. Wenn alle Dinge nur subjective Vorstellungen sind, ihr tiefster Grund und Zusammenhang aber Gott und als solcher unergründlich ist, so folgt rationeller Weise die Einsicht in die Unerklärlichkeit und darum Unmöglichkeit aller Erkenntniß. Dies ist der Skepticismus, welchen David Hume aus Edinburg (1711—1776) in genauem Zusammenhange mit dem lockeschen Sensualismus, wie mit dem berkeleyschen Idealismus erklärt hat. Seine philosophischen Hauptwerke sind: A treatise of human nature (1739) und seine Essays and treatises on several subjects (1742—1745); der zweite Band enthält An enquiry concerning human understanding (1748).

Nicht allein die Objecte oder Vorstellungen sind bloß subjectiv, sondern auch das Band, welches sie verknüpft und für einen nothwendigen Zusammenhang gilt; auch der Causalnexus ist nur eine subjective Ideenassociation, wir erfahren die Zeitfolge zweier Vorstellungen so häufig, daß wir diese gewohnte Succession für Causalität halten und glauben, daß, weil auf A so oft B gefolgt ist, es immer so sein müsse.

[1] Ebendas. S. 438—446.

So beruht auch der Begriff des Dinges oder der Substanz nur auf der gewohnten Association immer derselben (gleichen) Eindrücke oder Beschaffenheiten. Auch die sogenannten moralischen Nothwendigkeiten der Begriffe des Rechts und der Moralität sind nichts anderes als Instincte, d. h. gewohnte oder gewohnheitsmäßige Gefühle und Neigungen. Daß dieser Skepticismus, der die Begriffe der Causalität und Substantialität ins Schwanken bringt, auch auf die Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sich erstreckt, leuchtet ein.

Das Studium Humes ist bekanntlich für Kant epochemachend gewesen. „Der Skepticismus Humes", sagt Hegel, „ist historisch merkwürdiger als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt." „Indem Hume aber die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter ganz subjectiv in der Gewohnheit sieht, so kann man im Denken nicht tiefer herunterkommen."[1]

2. Schottische Philosophie.

Humes nächste und unmittelbarste Gegner waren seine Landsleute, Professoren an den Universitäten Edinburg und Glasgow, welche in dem natürlichen Menschenverstande oder Gemeinsinn (sensus communis) die Quelle der gewissesten und untrüglichsten Wahrheiten aufgefunden zu haben meinten: Thomas Reid (1704—1796), James Beattie (1735—1803), James Oswald, Dugald Stewart, Eduard Seach, Ferguson, Hutcheson, endlich der berühmteste von allen, der Staatsökonom Adam Smith. Die schottische Schule hat sich durch Royer Collard und dessen Schüler Jouffroy nach Frankreich verzweigt.

Nach der Lehre des Thomas Reid sind in unserem Gemeinsinn gewisse Grundwahrheiten als die Wurzeln aller Erkenntniß und Sittlichkeit enthalten, welche durch keinen Zweifel und keine Kritik entwurzelt und ausgerottet werden können. Diese Grundwahrheiten nennen die schottischen Philosophen auch Grundthatsachen und bezeichnen, wie Oswald, auch das Dasein Gottes als eine solche Grundthatsache.[2]

3. Französische Philosophie.

Das allgemeine Selbstbewußtsein fühlt und erhebt sich als Weltmacht; der Laienstand im Politischen, Religiösen und Philosophischen

[1] Ebendas. S. 446—482. (S. 446, S. 449.) — [2] Ebendas. S. 452—456.

wird aufgehoben; der ganzen Lebensanschauung liegt die Gewißheit zu Grunde, daß was ist und was an sich gilt, alles Wesen des Selbstbewußtseins ist, daß weder die Begriffe von Gut und Böse noch von Macht und Reichthum, noch die fixen Glaubensvorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung u. s. f., daß das alles keine an sich seiende Wahrheit ist, die außer dem Selbstbewußtsein wäre. Von dem absoluten Wesen läßt das Selbstbewußtsein, indem es von allen historisch gegebenen Bestimmungen abstrahirt, nichts übrig als die abstracte, unbekannte Gottheit: das höchste Wesen, l'être suprême; von der sinnlichen oder gegenständlichen Welt bleibt nichts übrig als die Materie oder die Natur im Allgemeinen; daher sind die Themata der französischen Philosophie und Aufklärung der Deismus, der Materialismus und der Naturalismus, und da der Gegenstand des Deismus eine leere Abstraction ist, die der Verneinung anheimfällt, so tritt an die Stelle des Deismus der Atheismus, der mit dem Materialismus Hand in Hand geht.

Als die Hauptvertreter der französischen Philosophie, welche er nach ihrer negativen, positiven und philosophischen Seite beleuchtet, nennt Hegel Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert und Diderot.

Die negative Seite ist die der Zerstörung, deren Gerechtigkeit und weltgeschichtliche Wirkung Hegel stets erkannt und auf das höchste anerkannt hat, im tübinger Stift so gut, wie auf dem berliner Katheder. „Diese Seite verhielt sich nur zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen: sie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, sondern den schmählichsten Aberglauben, das Pfaffenthum, die Dummheit, die Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichthum-Verprassen und Schwelgen in geistlichen Gütern bei öffentlichem Elend. Welchen Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Diener, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats

und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche, die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Bürgerlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, des Gedankens." „Barbaren wie Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien zu behandeln, ist das Härteste."[1]

Die positive Seite ist der systematische Naturalismus, wie derselbe in dem «Système de la nature» von Holbach und in Robinets Werk «De la nature» zur Darstellung gelangt ist. Nach dem von Holbach verfaßten, dem Mirabaud zugeschriebenen Système de la nature giebt es nichts anderes als Materie und Bewegung, keine andere Ursache der Bewegung als die Materie selbst, keine anderen materiellen Kräfte als Anziehung und Abstoßung, was die Moralisten Liebe und Haß nennen. Das große Ganze der Natur (le grand tout de la nature) ist Alles in Allem.

Nach Holbach ist das Universum Maschine; nach Robinet (dessen Werk früher ist als das système de la nature) ist Gott die unbekannte Ursache des Universums, dieses selbst aber ein durchaus lebendiges, fruchtbares, in allen seinen Bestandtheilen organisches Ganzes, in welchem ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Guten und dem Uebel stattfinde, denn alle Befriedigung sei die Aufhebung von Bedürfniß, Mangel und Schmerz. Eben darin bestehe die Vollkommenheit und Schönheit der Welt.[2]

Die philosophische Seite nennt Hegel „Idee einer concreten allgemeinen Einheit" und bezeichnet als deren Vertreter La Mettrie, Montesquieu, Helvetius und Rousseau. La Mettrie und Helvetius haben die Einheit der menschlichen Natur vor Augen gehabt, indem jener in seinem Buch «L'homme-machine» ihr intellectuelles Getriebe auf sinnliche Eindrücke, der andere in seiner Schrift «De l'esprit» ihr moralisches Getriebe auf den einen Grundtrieb der Selbstliebe und des Eigennutzes zurückzuführen gesucht habe. Montesquieu habe mit großem Sinn in den Gesetzen eines Volks den Gesammtausdruck seines Wesens, seiner Entwicklungs- und Bildungsstufe erkannt, von welcher Einsicht Voltaire sagte, daß sie ein esprit sur les

---

[1] Ebendas. S. 456—467. — [2] Ebendas. S. 468—473.

lois sei; Rousseau aber habe den Staat auf den Gesellschaftsvertrag und diesen auf die Willensfreiheit des Menschen gegründet, d. h. auf den allgemeinen oder vernünftigen Willen, welcher keineswegs als die Summe aller einzelnen Willen anzusehen sei, weil sonst der Satz gelten müßte: „wo die Minorität der Majorität zu gehorchen hat, da ist keine Freiheit". Die Freiheit besteht in der Vernunft, d. h. im Denken. „Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist in Rousseau aufgegangen und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. Dieses giebt den Uebergang zur kantischen Philosophie."

Daß die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts das Jenseits des Staates und der Kirche nicht länger geduldet, daß sie die Präsenz der Vernunft gefordert und in der ganzen geistigen und moralischen Welt den Laienstand aufgehoben hat, ist das Verdienst, welches Hegel ihr zugeschrieben und nicht hoch genug hat anschlagen können. Es giebt in der Religion keine Laien: das war der Fundamentalsatz der deutschen Reformation. Darum sagt Hegel von jenen französischen Philosophen: „Sie haben so in anderer Gestalt die lutherische Reformation vollbracht".[1]

4. Deutsche Aufklärung.

Es sind doch recht weite Umwege, auf welchen Hegel seine Zuhörer von der „Deutschen Popularphilosophie" durch Berkeley und Hume, durch die schottische und französische Philosophie zur deutschen Aufklärung geführt hat: von Moses Mendelssohn zu Moses Mendelssohn! Allerdings haben auf die Deutschen im Zeitalter und unter der Herrschaft der wolfischen Philosophie die Engländer, Schotten und Franzosen ihren bemerkenswerthen Einfluß ausgeübt, da es bei den Deutschen ohne Ausländerei nicht abgeht. „Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen: Tröbler, denen alles gut genug ist, und die mit allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzosen den Inhalt über der Form vergessen machte."[2]

---

[1] Ebendas. S. 473—478. — [2] Ebendas. S. 479.

So entstanden die matten und seichten Betrachtungen der Eberhard, Tetens, Nicolai, Sulzer u. s. f. über die Nützlichkeit der Dinge, über den Geschmack und die schönen Wissenschaften, über die menschliche Glückseligkeit, über die angenehmen und unangenehmen Empfindungen, wie tragische Gegenstände angenehme Empfindungen bewirken können u. s. f. Ueber das letztgenannte Thema haben Nicolai und Mendelssohn ein Gespräch geführt, welches Hegel beispielsweise anführt: „als Beispiel eines solchen gehaltlosen, matten Gewäsches, worin sich diese Philosophen herumtrieben".[1]

Da wurde die Leerheit und Nichtigkeit dieser Helden der deutschen Tagesphilosophie durch den zwischen Mendelssohn und Fr. H. Jacobi entstandenen Streit plötzlich auf eine sehr grelle Art erleuchtet. Es handelte sich um die Frage, ob Lessing Spinozist gewesen sei, und, was wichtiger war, um die Lehre Spinozas selbst. Und nun zeigte sich, in welcher völligen Unkenntniß nicht bloß der Lehre Spinozas, sondern auch ihrer historischen und litterarischen Thatsächlichkeit sich die deutschen Popularphilosophen befanden, Mendelssohn an der Spitze.

Es wurde auch nach der Wahrheit des Spinozismus gefragt, welche der mit der Lehre wohlvertraute Jacobi von Grund aus verneinte und verwarf. Der Grund und die Entstehung aller wahren Erkenntniß mußte von neuem auf einem bisher nicht versuchten Wege erforscht werden, was bereits durch Kant und seine Vernunftkritik geschehen war.

Jacobi hatte seine „Briefe über die Lehre Spinozas" 1783 geschrieben und zwei Jahre nachher veröffentlicht (1785); Kants „Kritik der reinen Vernunft" war 1781 erschienen. In diesem Werke liegt die Epoche, welche die neueste Philosophie von der neueren scheidet. „Was aber den Uebergang zur neuesten deutschen Philosophie betrifft, so sind Hume und Rousseau ihre beiden Ausgangspunkte."[2]

---

[1] Ebendas. S. 479—481. — [2] Ebendas. S. 478—484 (S. 481 u. 482).

Zweiundfünfzigstes Capitel.

Die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie. Die Epoche der Revolution.

Das jüngste Weltalter ist durch die Epoche der Revolution ins Leben gerufen, deren Bedeutung und innere Nothwendigkeit die Philosophie der Geschichte begriffen und dargethan hat.[1] Im Staat und in der socialen Welt haben die Franzosen die Revolution ausgeführt, in der Philosophie die Deutschen: darin besteht das Grundthema der neuesten deutschen Philosophie, deren fortschreitende Entwicklung sich in Kant, Fichte und Schelling vollzogen hat. Der Ausgangspunkt liegt in der mit der kantischen Epoche gleichzeitigen Philosophie Jacobis, das Gesammtresultat dieser neuesten deutschen Philosophie wie der Geschichte der Philosophie überhaupt liegt in der hegelschen Philosophie.

Das Verhältniß von Denken und Sein oder des Subjectiven und Objectiven, die Einheit dieses höchsten Gegensatzes ist die bewegende Grundfrage aller Philosophie und erscheint, tiefer und bewußter ausgeprägt als je vorher, gleich im Vorhofe der neuesten deutschen Philosophie.

I. Friedrich Heinrich Jacobi.

Hier findet Hegel die Philosophie Jacobis, wie uns dieselbe am Schluß der neueren Philosophie und im Gegensatze zur deutschen Popularphilosophie und Aufklärung schon entgegengetreten ist in seinen „Briefen über die Lehre Spinozas". Diese Lehre ist nach Jacobi vollendeter Dogmatismus, das vollkommenste System der Verstandesmetaphysik, denn alles verständige Denken besteht nur im Bedingen und Begründen, weshalb der Verstand auch nur die Causalkette der Dinge, d. h. die Natur zu begreifen vermag und diese dem Absoluten oder dem göttlichen Wesen gleichsetzt. In Wahrheit muß der Verstand das Unbedingte, d. h. das Urwesen und das ursprüngliche Handeln oder Gott und Freiheit verneinen, also atheistisch und fatalistisch ausfallen, wie sich in Wahrheit auch die Lehre Spinozas verhalte, wenn man sie richtig und folgerichtig verstehe.

Das Unbedingte ist das Uebernatürliche als absolute Thatsache, die uns unmittelbar einleuchtet: diese Einleuchtung, subjectiv ge-

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXVII. S. 804—806.

nommen, ist unmittelbares Wissen, Gefühl oder Glaube; sie ist, objectiv genommen, Offenbarung, die wir empfangen, wie auch die Wirklichkeit der äußeren Dinge, auch die des eigenen Körpers nicht durch Denken und Begriffe erkannt wird, sondern sich offenbart oder uns unmittelbar einleuchtet.

Man sieht sogleich, daß Offenbarung und Glaube in theologischem Sinn etwas ganz anderes sind und bedeuten als im Sinne Jacobis und seiner Anhänger, und daß diese, wenn sie den eben genannten Unterschied nicht gelten lassen, sich und andere täuschen. Jacobi hat den Glauben und das Gefühl, als welche das Unbedingte, den absoluten Inhalt der Offenbarung vernehmen, auch als Vernunft bezeichnet und diese als das höhere Wahrnehmungsvermögen dem Verstande entgegengesetzt.[1]

Auf diese Weise haben Jacobi und seine Anhänger den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen oder, was dasselbe heißt, zwischen unmittelbarem und vermitteltem Wissen zu großem Ansehen gebracht, welches Hegel hier, wie überall, wo er diesem Gegensatze begegnet, eifrig und energisch entkräftet hat. Er hat es hier mit Gegnern, wie Fries und Schleiermacher, zu thun. Das religiöse Gefühl hat der Mensch, nicht der Hund, darum ist dieses Gefühl denkender und vernünftiger Art. Alles unmittelbare Wissen ist vermittelt, wie alle sogenannten unmittelbaren Geisteszustände. „Es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahren Gegensatz zu halten; es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas sein könne für sich, ohne Vermittlung in sich.“[2]

II. Immanuel Kant.

Immanuel Kant aus Königsberg in Preußen (1724—1804) ist mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß auf den Standpunkt des Sokrates zurückgegangen und hat dieselbe aus dem Wesen der menschlichen Vernunft zu lösen gesucht. Seine Lehre wie die gleichzeitige Jacobis ist eine Philosophie der Subjectivität, da sie aus der Natur des subjectiven Geistes die Erkenntnißarten herleitet, aber die kantische Philosophie will aus dem Wesen des subjectiven Geistes, d. h. aus dem Selbstbewußtsein auch die Erkenntnißobjecte oder Erscheinungen entstehen lassen, wodurch sie in die Richtung und den Charakter des Idealismus eingeht, dessen Wahrheit Jacobi von Grund aus bestreitet und verneint.

[1] Hegel. Werke. XV. S. 485 flgd. — [2] Ebendas. S. 486—499.

Hume hatte gezeigt, daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Merkmale aller wahren und objectiven Erkenntniß, nicht in den Wahrnehmungen und Eindrücken enthalten sind, weshalb es keine wahre Erkenntniß der Dinge geben könne; darin mußte Kant dem schottischen Philosophen beistimmen: dies war Kants Ausgangspunkt von Hume. Nun aber begründete Kant gegen Hume die wahre und objective Erkenntniß eben dadurch, daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit a priori sind oder in der Vernunft selbst liegen: „in dem Denken als selbstbewußter Vernunft; die Quelle ist das Subject, Ich in meinem Selbstbewußtsein. Dies ist der einfache Hauptsatz der kantischen Philosophie.“[1]

Die kantische Philosophie ist zugleich kritisch; sie prüft die Beschaffenheit und die Grenzen unserer Erkenntnißvermögen, ob und in wie weit sie im Stande sind, das Wesen der Dinge zu ergründen; in diesem Unternehmen gleicht sie jenem Scholastikus, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen gelernt habe. Hegel hat sich auf diesen Spaß mehr als billig zu gute gethan und ihn gern wiederholt. Polemisch genommen, ist er ganz werthlos, denn er gilt von jeder Erkenntnißtheorie, gegen Locke ebenso sehr wie gegen Kant, außerdem wird in dem Spaß der Unterschied zwischen dem Erkennen der Dinge und dem Selbsterkennen oder der Selbstbetrachtung ganz übersehen. Das Erkennen der Dinge mit dem Schwimmen verglichen, so hat sich Kant zu jenem verhalten, wie zu diesem (nicht jener Scholastikus, sondern) Archimedes.[2]

Kant habe die kritische Philosophie auch transscendentale genannt und sich dadurch einer „barbarischen“ Schulsprache schuldig gemacht, als ob er diesen Ausdruck creirt hätte! Er hat ihn vorgefunden und zweckmäßig angewendet, um die transscendentale Erkenntniß von der transscendenten zu unterscheiden, als welche die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet oder überfliegt.

Da alle Erkenntnißurtheile synthetisch sind, ihre allgemeine und nothwendige Geltung aber a priori, so ist die durchgängige Grundfrage der kritischen Philosophie: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Die Hauptgegenstände der kritischen Untersuchungen sind die theoretische oder erkennende Vernunft, die praktische Vernunft oder der Wille und die reflectirende Urtheilskraft: daher die kantischen

[1] Ebendas. S. 499—503. — [2] Ebendas. S. 503 flgd. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (4. Aufl.) Erster Theil. Cap. I. S. 12.

Hauptwerke die Kritik der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft und die der Urtheilskraft.

Die theoretischen Grundvermögen, welche Kant (wie Hegel tadelt) nicht entwickelt, sondern aus „dem Seelensack" hervorgeholt habe, sind Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft: die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, der Verstand das der Begriffe, die Vernunft das der Ideen, deren durchgängiges Thema der Begriff des Unbedingten ist.

Die beiden Grundformen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, diese sind Anschauungen a priori, reine Anschauungen — oder, wie Hegel genau und richtig sagt, reines Anschauen, als wodurch allein die reine Mathematik ermöglicht wird. Die Grundformen des Verstandes sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, welche die Erfahrung machen und darum begründen, indem sie vermöge des Schemas der Zeit (transscendentalen Schematismus) auf alle Erscheinungen anwendbar sind und als die Formen des reinen Bewußtseins, der transscendentalen Apperception oder des reinen Ich für jedes Bewußtsein, d. h. allgemein und nothwendig gelten.

Daß in der kantischen Kategorienlehre das Gesetz der „Triplicität" herrscht, indem die dritte Kategorie jeder Gruppe immer als die Einheit der beiden vorhergehenden gefaßt sein will, rühmt Hegel als eine große Einsicht Kants, obwohl dieser seine Kategorien nicht entwickelt, sondern aus den in der Logik gegebenen Urtheilsformen empirisch aufgenommen und darum ohne alle Vollständigkeit gelassen hat.

Kants „Widerlegung des Idealismus" hat Hegel treffend widerlegt; aber er hat nicht gesagt, daß dieser Zusatz erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik sich findet, woraus erhellt, daß er die erste Ausgabe (1781) und ihre Differenzen in Vergleichung mit allen folgenden gar nicht gekannt hat.

Die Summe der kantischen Erkenntnißlehre faßt Hegel hier in einer Weise zusammen, die sein Verständniß der kantischen Philosophie nicht höher erscheinen läßt als das der gewöhnlichen Kantianer alten und neuen Schlages: „die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjectivität stehen, und drüben ist als Aeußeres das Ding an sich".[1]

Was endlich Kants Ideenlehre oder den Vernunftbegriff des Unbedingten betrifft, so zerlegt sich derselbe, gemäß den drei Vernunft-

[1] Hegel. XV. S. 503—518 (S. 514, vgl. S. 551, S. 577).

schlüssen, dem kategorischen, hypothetischen und disjunctiven, in die drei Arten des subjectiv, objectiv und absolut Unbedingten oder in das unbedingte Subject, das unbedingte Object und das unbedingte Wesen überhaupt: das sind die drei Ideen der Seele, der Welt und Gottes. Werden diese Ideen als Objecte oder Dinge genommen und als solche beurtheilt, so entstehen die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie: die erste geräth in lauter Paralogismen, die zweite in lauter Antinomien, die dritte in lauter Trugbeweise vom Dasein Gottes, welche sämmtlich auf den ontologischen Beweis hinauslaufen, der aus dem Begriff Gottes das Dasein „herausklauben" möchte, was aber so wenig angeht, als aus dem Begriff von hundert Thaler deren Existenz zu beweisen. „Ich als Vernunft oder Vorstellung und draußen die Dinge sind beide schlechthin andere gegen einander; und das ist nach Kant der letzte Standpunkt."[1]

In seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", so dürftig und eingeschränkt sie sind, hat Kant das wichtige Verdienst, die physikalischen Grundbegriffe als nothwendige Gedankenbestimmungen dargethan und den Anfang einer neuen Naturphilosophie gemacht zu haben; er hat der atomistischen Naturlehre die dynamische entgegengesetzt.

In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat Kant gezeigt, daß in den positiven Dogmen Vernunftideen enthalten sind, wie z. B. in dem der Erbsünde, mit welchen Vorstellungen die Aufklärung so völlig aufgeräumt hatte, daß Hegel sie hier als „Ausklärung" bezeichnen konnte.[2]

Das zweite Hauptwerk ist die Kritik der praktischen Vernunft, die Sonderung des reinen Willens vom empirischen, der durch Triebe und Neigungen, d. h. heteronomisch bestimmt wird und darum keinen anderen Zweck haben kann als den der Glückseligkeit, während der reine Wille oder die praktische Vernunft nur durch sich selbst, d. h. autonomisch bestimmt wird, also die Freiheit zu ihrem Gesetz und Zweck macht, worauf sich alles Rechtliche und Sittliche gründet. Die Freiheit als Gesetz ist die Sittlichkeit, die Freiheit als Gesinnung ist die Moralität, deren Bestimmungsgründe nicht material, sondern lediglich formal sind, sie liegen nicht im Gegenstande, sondern in der

[1] Ebendas. S. 518—530. — [2] Ebendas. S. 530—532.

Art des Wollens: das Gesetz wird gewollt nur um seiner selbst willen, das Gesetz aus Achtung vor dem Gesetz, die Pflicht um der Pflicht willen. „Für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit.“ „Dies ist der Mangel des kantisch-fichteschen Princips, daß es formell überhaupt ist; die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Kloß im Magen, die Offenbarung, gegeben der Vernunft.“

Der Endzweck der praktischen Vernunft ist das absolut Gute oder das höchste Gut, das als solches die Glückseligkeit als die Folge und Wirkung der vollendeten Moralität in sich begreift. Das höchste Gut ist nicht, sondern soll sein, die vollendete Moralität, d. i. die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung ist nicht, sondern soll sein, die Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit ist nicht, sondern soll sein: daher ist das Thema der praktischen Vernunft das beständige Sollen in seinem endlosen Progreß oder schlechten Unendlichkeit. Die praktische Vernunft postulirt das höchste Gut und zu dessen Verwirklichung die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Diese drei Postulate setzen voraus den unvertilgbaren Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und fordern dessen Aufhebung; sie sind darum voller Widersprüche: „ein Nest von Widersprüchen“, wie Hegel mit einem kantischen Ausdrucke sagt. „Das ist der letzte Standpunkt; es ist dies ein hoher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objectivität und dabei soll es bleiben.“[1]

Das dritte Hauptwerk ist die Kritik der Urtheilskraft, (nicht der transscendentalen, welche in die Logik gehört, sondern) der reflectirenden. Jener unvertilgbare Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Vernunft oder Natur und Freiheit ist aufgehoben in dem Begriff der natürlichen Freiheit oder Zweckmäßigkeit, die Arten der natürlichen Zweckmäßigkeit sind die subjective und objective, beide sind nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Einrichtung unserer Vernunft gegründet, d. h. sie sind nothwendige Betrachtungs- oder Reflexionsarten.

Die subjective Zweckmäßigkeit ist ästhetisch, die objective ist teleologisch: darum theilt sich das dritte Hauptwerk in die Kritik der ästhetischen und die der teleologischen Urtheilskraft.

[1] Ebendas. S. 532—539.

Aesthetik ist die Vorstellung eines Gegenstandes, wenn dieselbe mit einem Gefühl der Lust oder Unlust verknüpft ist, die gar nichts mit der Erkenntniß, gar nichts mit theoretischen oder praktischen Interessen gemein haben, daher eine solche Vorstellung der Gegenstand eines völlig uninteressirten, darum nicht particularen, sondern allgemeinen und nothwendigen Wohlgefallens ist. „Ein Gegenstand, dessen Form als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, ist schön." „Das ist", sagt Hegel, „das erste vernünftige Wort über Schönheit." Auf ein solches Wohlgefallen gründet sich das Schöne und Erhabene.[1]

Der Gegenstand der teleologischen Naturbetrachtung sind die lebendigen Dinge, deren Zweckmäßigkeit als eine materiale und innere unwillkürlich einleuchtet, denn sie wollen betrachtet sein als Objecte, die sich selbst gestalten, produciren und fortpflanzen, als Naturproducte, die zugleich Naturzweck und Selbstzweck sind.

Wir sind genöthigt, den Organismus als ein Ganzes vorzustellen, welches sich theilt und gliedert, als ein Ganzes vor den Theilen, während unser Verstand nur fähig ist, das Ganze aus seinen Theilen auf mechanische Weise zusammenzufügen; daher müssen wir über die organischen Körper teleologisch reflectiren, denn um die Idee des Ganzen anzuschauen, dazu gehört ein intuitiver Verstand, der uns fehlt. Hier springt die Differenz zwischen Kant und Hegel in die Augen: „Dieser intuitive Verstand, dieser «intellectus archetypus»", sagt Hegel, „ist die wahre Idee des Verstandes."[2]

Die Naturzwecke bilden eine Kette, die zu ihrer Vollendung ein erstes und letztes Glied fordert: das letzte Glied als der Endzweck der Welt ist das Gute, das erste Glied ist Gott als die Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat. Gott aber kann nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden. Darin stimmen Kant und Jacobi überein. „Wir erkennen nur Erscheinungen", sagt Kant. „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes", sagt Jacobi. „Ueber diese Resultate", sagt Hegel, „ist eitel Freude unter den Weisen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft, Gottlob! von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden meinte. Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjectiven Vernunft, welche, da sie abstract ist und nicht erkennt, nur subjective Gewißheit, keine ob-

[1] Ebendas. S. 539—544. — [2] Ebendas. S. 544—547.

jective Wahrheit hat. Das war die zweite Freude. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sei, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit für die Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, und nur eine Philosophie gilt, die keine ist!"[1]

Um ein Ganzes, ein System aus einem Stück zu sein, fehlt der kantischen Philosophie die Consequenz und der Inhalt: das Bedürfniß nach Consequenz wollte Fichte befriedigen, das nach dem Inhalte Schelling.[2]

III. Johann Gottlieb Fichte.

Johann Gottlieb Fichte aus Ramenau in der Oberlausitz (1752 bis 1814), durch seine erste Schrift „Kritik aller Offenbarung", weil sie für ein Werk Kants gehalten wurde, berühmt gemacht, wurde (nicht durch Goethe, wie Hegel sagt, sondern) auf Betrieb des weimarischen Ministeriums und des Herzogs nach Jena gerufen, wo er in den Jahren von 1794—1799 gelehrt hat; er ging nach Berlin, wurde im Jahre 1805 Professor in Erlangen, dann Professor an der neugegründeten Universität zu Berlin (nicht 1809, sondern 1810), wo er den 27. Januar 1814 starb in seinem 52. Jahre. Aus Jena ist er durch den Atheismusstreit vertrieben worden, der über einige Aufsätze in dem philosophischen Journal entstanden war, welches er mit Niethammer herausgab. Fichtes Aufsatz hieß „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung".

Hegel unterscheidet in der fichteschen Philosophie die speculative und die populäre, zu welcher letzteren die Reden gehören, wie die Reden an die deutsche Nation u. s. f.; er unterscheidet die speculative Philosophie in die ursprüngliche und die umgebildete; dazu kommen einige „Hauptmomente, die mit der fichteschen Philosophie zusammenhängen". Alle diese Dinge werden so kurz und eilig abgehandelt, wie es zwar der Bedeutung des Gegenstandes keineswegs entspricht, wohl aber dem Gedränge durch den herannahenden Schluß des Semesters!

Was der kantischen Philosophie abging, war die innere Einheit des Princips, woraus der ganze Inhalt des Bewußtseins folgerichtig entwickelt werden muß, um dem Ganzen den Charakter des Systems und der Wissenschaft zu geben. „Es ist das Bedürfniß der Philosophie, eine lebendige Idee zu entfalten: die Welt ist eine Blume,

[1] Ebendas. S. 547—551. — [2] Ebendas. S. 551—553.

die aus einem Saamenkorn ewig hervorgeht.“ Eben diese Aufgabe hatte sich Fichte gestellt; er wollte den Inhalt der kantischen Philosophie als Wissenschaft aus einem höchsten Grundsatze ableiten und darstellen: darum nannte er seine Philosophie das Wissen des Wissens oder Wissenschaftslehre. Auch war der höchste Grundsatz schon in der Vernunftkritik ausgesprochen als die transscendentale Einheit der Apperception, das allgemeine Selbstbewußtsein oder das reine Ich.

Fichte hat das Ich zum Princip der Wissenschaftslehre gemacht, er hat aus der Analyse desselben die nothwendigen Handlungen des Ich hervorgehen lassen und diese in der Form von Grundsätzen an die Spitze der Wissenschaftslehre gestellt. „Es existirt überall nichts weiter als das Ich, und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich.“ Das ist in Hegels Worten der Grundgedanke Fichtes. Die drei obersten Handlungen des Ich sind die Selbstsetzung, die Entgegensetzung und die Vereinigung der Entgegengesetzten. Das Ich setzt sich selbst, es setzt sich entgegen, d. h. es setzt das Nicht-Ich, es setzt das Nicht-Ich im Ich, beide müssen sich in die Gesammtsphäre des Ich theilen: daher setzt das Ich im Ich dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen; es setzt sich sowohl bestimmt durch das Nicht-Ich als auch das Nicht-Ich bestimmend, d. h. es setzt sich sowohl theoretisch als praktisch. So verzweigt sich das System in die theoretische und praktische Wissenschaftslehre.

Diese drei obersten Sätze verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis oder Bejahung, Verneinung und Einschränkung, wie die Kategorien der Realität, der Negation und der Limitation, wie die Sätze der Identität, des Unterschiedes und des Grundes.[1]

Ich und Nicht-Ich müssen sich aufeinander beziehen: das ist die Kategorie der Relation. Diese Beziehung ist eine wechselseitige: das ist die Kategorie der Wechselbestimmung. Das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich: das ist die Kategorie der Causalität. Alles, was gesetzt ist, ist durch das Ich gesetzt: die Kategorie der Substantialität u. s. f. „Das ist“, sagt Hegel, „der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten.“[2]

Die Grundform des theoretischen Ich ist das Vorstellen und Einbilden, die des praktischen ist das Streben und Sehnen. Was im Ich gesetzt ist, muß auch für das Ich sein. Mit anderen Worten: was

[1] Ebendas. S. 553—563. — [2] Ebendas. S. 564—566.

das Ich thut, muß es auch wissen, wodurch seine Vorstellungszustände erhöht und gesteigert werden. So gelangt die Wissenschaftslehre zu einer Entwicklung der theoretischen und der praktischen Vernunft, die aber ins Endlose fortgeht, da das theoretische Ich immer mit dem Nicht-Ich als Gegenstand und das praktische Ich immer mit dem Nicht-Ich als Widerstand behaftet bleibt, denn ohne Widerstand und Widerstreben giebt es kein Streben. So verläuft sich die fichtesche Philosophie wie die kantische in ein endloses Sollen, ein Beispiel der schlechten Unendlichkeit und das Kennzeichen eines unaufgelösten Widerspruchs.

Der Widerspruch besteht zwischen der Einheit des Ich im Princip und dem unvertilgbaren Dualismus zwischen Ich und Nicht-Ich, der den Fortgang kennzeichnet und die Vollendung unmöglich macht. Dadurch tritt das Ich auf die eine Seite und wird auf dieser fixirt; es wird zum einseitigen individuellen Ich, zum einzelnen wirklichen Selbstbewußtsein, so daß nun eine Auffassung, welche der fichteschen Philosophie von Anfang an als Miß- und Unverstand entgegengetreten war, sich gewissermaßen aus ihr selbst rechtfertigt. „Auch hat die Form der Darstellung die Unbequemlichkeit, ja Ungeschicktheit, daß man immer das empirische Ich vor Augen hat, was ungereimt ist und den Gesichtspunkt verrückt." Das hatte Hegel sogleich von der ursprünglichen fichteschen Lehre gesagt.[1]

Daher hat Fichte die Natur nur insoweit zu deduciren vermocht, als sie das Ich individualisirt und versinnlicht; er hat in seiner Moral, seinem Natur- und Staatsrecht keine andere Freiheit begründet, als Rousseau, nämlich die Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Der Staat wird nicht als die Realisirung der Freiheit gefaßt, sondern nur als Rechtszustand, als das große Gefängniß, worin die Freiheit der Einzelnen immer mehr durch die allgemeine Freiheit eingeschränkt wird: daher Hegels wegwerfende Urtheile über Fichtes Moral und sein „besonders mißrathenes Naturrecht".[2]

Das Endziel der fichteschen Philosophie soll und will sein die absolute Einheit des Ich und Nicht-Ich, worin das endliche, weil mit dem Nicht-Ich behaftete Ich sich und seine Schranke, seine Unruhe und Rastlosigkeit los wird und zur ewigen Ruhe in Gott kommt. Deshalb hat Fichte, was als Endziel unerreichbar und als Idee nothwendig

[1] Ebendas. S. 566—574. Vgl. S. 556. — [2] Ebendas. S. 574—578.

war, zu dem über alle Gegensätze erhabenen Urgrunde seiner Philosophie und Urwesen der Welt gemacht: darin besteht die Umbildung seines Systems. „Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; alles, was der Mensch aus sich selbst thut, ist nichtig. Alles Sein ist lebendig und in sich selbst thätig; und es giebt kein anderes Leben als das Sein, und kein anderes Sein als Gott: Gott ist also absolutes Sein und Leben. Das göttliche Sein tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, — die Welt."[1]

Unter den „Hauptmomenten, welche mit Fichte zusammenhängen", hat Hegel auch die Namen Bouterwek, Krug und Fries genannt; er hat auf den „absoluten Virtualismus" des ersten, die „Fundamentalphilosophie" und den „transscendentalen Synthetismus" des zweiten, die neue Vernunftkritik und die Glaubenslehre des dritten als solche Richtungen hingewiesen, welche die Einheit des Subjectiven und Objectiven als Grundthatsache geltend machen.[2] Nennenswerth ist nur Jacob Friedrich Fries geblieben.

Die drei ersten Hauptmomente sind Friedrich von Schlegel, Schleiermacher und Novalis: die geniale Ironie des ersten, die religiöse Inspiration des zweiten und die poetisch-religiöse Sehnsucht des dritten. Wir kennen den polemischen Eifer, womit Hegel die beiden ersten Standpunkte bekämpft hat, so oft sich die Gelegenheit dazu ihm darbot. Das fichtesche Ich gilt sich als die Macht zu lösen und zu binden, zu setzen und aufzuheben. Wenn das einzelne subjective Ich im Gefühle seiner Genialität und Erhabenheit diese Macht an sich reißt und usurpirt, so entsteht das weltverhöhnende Spiel der Ironie. „Das Subject weiß sich hier in sich als das Absolute, und alles andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst von dem Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören, alles kann es sich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über allen Inhalt, es ist ihr Ernst mit nichts, sie ist ein Spiel mit allen Formen." Da aber jedem bei dieser Art der Gottähnlichkeit bange wird und man etwas Positives haben und gelten lassen will, so ist nur ein Schritt von diesem Standpunkt zum Uebertritt in den Katholicismus, zur Unterwerfung unter Aberglauben und Wunder.[3]

---

[1] Ebendas. S. 578 u. 579. Vgl. S. 534. — [2] Ebendas. S. 579 u. 580. — [3] Ebendas. S. 583 u. 584.

Auf dem Standpunkt der Gefühlsreligion giebt sich das subjective Ich als inspirirt, gotterfüllt und prophetisch und hält als solches Reden und Monologe; dabei wird aber Gott oder das absolute Wesen über das Erkennen hinausgesetzt, jenseits des Selbstbewußtseins, wie bei Jacobi. „Dieses begrifflose prophetische Reden versichert vom Dreifuß dies und jenes vom absoluten Wesen und verlangt, daß jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache, es sind eine Menge Inspirirter, welche sprechen, deren jeder einen Monolog hält und den andern eigentlich nur im Händedruck und in stummem Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Geberde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts." „Das schlechte Gemälde ist das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produciren."[1]

IV. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Die neueste Philosophie muß nun auf ihrer dritten Stufe die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Ich und des Nicht-Ich, des Geistes und der Natur zum Princip machen: das Princip dieser Wesenseinheit oder Dieselbigkeit heißt Identität. Der Begründer der Identitätsphilosophie ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geboren am 27. Januar 1775 zu Schorndorf im Württembergischen, studirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 ist er Secretär der Akademie der bildenden Künste in München.[2]

In eigenen Schriften ist Schelling durch die Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie fortgeschritten (1795—1799) und zu der Einsicht

[1] Ebendas. S. 581—587. — [2] Ebendas. S. 585. Ein Heer von Unrichtigkeiten! Schelling ist nicht in Schorndorf, sondern in Leonberg geboren, er ist in Leipzig nicht Student, sondern Hauslehrer, in Jena nicht Student, sondern Professor gewesen, noch dazu mit Hegel zusammen; studirt aber hat er in Tübingen, noch dazu einige Jahre mit Hegel zusammen! Unbegreiflich, wie Hegel in einen solchen Zustand des Vergessens gerathen konnte, und höchst tadelnswerth, daß der Herausgeber seiner Vorlesungen gar nichts zur Richtigstellung solcher Angaben gethan hat. Schelling war Hegels Jugendgenosse und Freund, sein Vorbild und Führer auf dem Wege der Philosophie. Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. I. S. 12 u. 13. Cap. III. S. 32—35.

gelangt, daß die Philosophie nicht bloß Wissenschaftslehre sein dürfe, sondern diese und die Naturphilosophie als ihre beiden Grundwissenschaften und gleichsam Hälften in sich vereinigen müsse. Alles Wissen beruhe auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven; diese Uebereinstimmung beruhe auf der absoluten Einheit oder Identität beider. Den Inbegriff alles Objectiven könne man Natur, den alles Subjectiven Intelligenz nennen.

Wie geht aus der Intelligenz die Natur hervor und aus der Natur die Intelligenz? Dies sind die beiden Grundfragen der Philosophie: die erste Frage beantwortet die Transscendentalphilosophie (transscendentaler Idealismus), die zweite die Naturphilosophie. Die Transscendentalphilosophie hat Schelling dargestellt in dem „System des transscendentalen Idealismus", einem seiner ausgeführtesten Werke, das noch in Fichte und der Wissenschaftslehre wurzelt (1799), wogegen das Princip der absoluten Identität über Fichte hinausgeht und in seiner Ausführung als ein neues System der Philosophie auftritt, welches Schelling das seinige nennt; die Ausführung, welche Bruchstück geblieben ist, steht in der „Zeitschrift für speculative Physik" und heißt „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801).[1]

In allem, was ist, offenbart sich die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven: dies ist das Grundthema der Welt oder des Universums. Alles Dasein ist nur quantitativ oder graduell verschieden. Dieser Unterschied besteht in der quantitativen Differenz des Subjectiven und Objectiven, in dem Uebergewicht der einen jener beiden Seiten oder Factoren, in dem Quantum oder Grade dieses Uebergewichts. Das durchgängige Uebergewicht des Objectiven kennzeichnet die bewußtlose Welt oder die Natur, das durchgängige Uebergewicht des Subjectiven kennzeichnet die bewußte Welt oder das Reich des Geistes. Da nun in der Totalität oder dem Universum, als Ganzes genommen, alle Differenz des Subjectiven und Objectiven aufgehoben ist, so besteht in dieser Differenz der Charakter der Endlichkeit oder Einzelnheit, während die absolute Identität, das Princip und der Grund von allem, was ist, die vollkommene Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ausmacht. (Nach unserer heutigen Art würden wir den tiefen Gedanken Schellings so ausdrücken: da alle Entwicklung, auch die der Welt, in

[1] Hegel. XV. S. 589 u. 590. Der transsc. Idealismus ist vom Jahr 1800.

der fortschreitenden Differenzirung besteht, so ist das ihr zu Grunde liegende Princip, woraus sie hervorgeht, die Nicht-Differenz oder totale Indifferenz.) Diese als Weltprincip nennt Schelling die Vernunft, deren Bestimmungen dieselben sind in dem Reiche der Natur wie in dem des Geistes.

Die Größenunterschiede jener quantitativen Differenz des Subjectiven und Objectiven nennt Schelling Potenzen. Die erste Potenz der bewußtlosen Welt (Natur) ist die Materie, deren Wesen in der Schwere besteht, und deren beide Factoren die entgegengesetzten Grundkräfte der Attraction und Repulsion sind; die zweite Potenz ist das Licht, die dritte ist der Organismus. Diesen drei Potenzen entspricht in der bewußten oder geistigen Welt das Wissen, das Handeln und die Kunst oder die Wahrheit, die Sittlichkeit und die Schönheit: die Idee des Wahren, Guten und Schönen.[1]

Die Einheit der Schwere und des Lichts ist die Cohärenz der Materie und deren Cohäsionsunterschiede, die Selbstheit oder Ichheit der Materie, d. i. ihre Polarität, kraft deren Identisches entgegengesetzt und Entgegengesetztes identisch gesetzt wird. Schelling hat die gestaltenden Kräfte der Materie den dynamischen Proceß genannt und als dessen drei Stufen den Magnetismus, die Elektricität und den chemischen Proceß darzustellen oder zu „construiren" gesucht. Denn beweisen heißt bei Schelling construiren. Dies war schon die Art der fichteschen Deduction und Beweisführung.[2]

Was endlich die Frage betrifft, wie nach Schellings Lehre die absolute Identität, das innerste Wesen der Dinge, die Versinnlichung und Verkörperung des Idealen erkannt wird, so will das Ideale gedacht oder begriffen, das Sinnliche und Körperliche angeschaut werden, und zwar muß beides in einem und demselben Acte geschehen: dieser Act ist die intellectuelle Anschauung oder der intuitive Verstand, welchen Kant als menschliches Erkenntnißvermögen verneint und für unmöglich erklärt hatte. „Die intellectuelle Anschauung", sagt Schelling, „ist nun Organ alles transscendentalen Denkens." „Ich ist nichts anderes als sich selbst zum Object werdendes Produciren." Es giebt auch eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität dieser Anschauung: es ist die Kunst und das Kunstwerk. Man kann ein Kunstwerk nur verstehen, indem man es

[1] Ebendas. S. 600—612. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. II. Cap. XXIV. Abschn. III. Cap. XXVIII.

denkend nachschafft oder mit Bewußtsein reproducirt, was nur die intellectuelle Anschauung vermag. Wenn nun Schelling, darin mit Plato vergleichbar, das Universum als ein göttliches Kunstwerk betrachtet, so läßt sich demgemäß die intellectuelle Anschauung für das Organ und die Form der wahren Welterkenntniß erklären.[1]

V. Resultat und Schluß.

Hier aber ist der Punkt, in welchem Hegel das System seines Freundes bekämpft und über dasselbe hinausgeht. Weder läßt er die intellectuelle Anschauung als die höchste Form der Erkenntniß noch die ästhetische Kunst als die höchste Stufe der Weltentwicklung gelten. Die intellectuelle Anschauung führt uns zu dem Standpunkt des unmittelbaren Wissens zurück und unterliegt allen den Einwürfen, welche schon Jacobis Lehre entkräftet haben. Die intellectuelle Anschauung wird gefordert, aber nicht entwickelt und gelehrt, „es ist die bequemste Manier, die Erkenntniß auf das zu setzen, — was einem einfällt". „Als ein Unmittelbares muß man sie haben, und etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben." „Dies hat der schellingschen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes Kunsttalent, Genie oder Zustand des Gemüths erfordere, überhaupt Zufälliges sei, das nur Sonntagskinder hätten."

Kant, Fichte und Schelling gelten in den Augen Hegels als die drei in dem Thema der neuesten deutschen Philosophie enthaltenen Stufen und Typen fortschreitender Art, neben und zwischen welchen nichts auftrete, was denkwürdig und der Rede werth sei, wie die Versuche, welche Reinhold, Bouterweck, Krug, Fries, Schulze u. a. gemacht haben. „Es zeigt sich in ihnen aber nur die äußerste Bornirtheit, die groß thut: ein Gebraue von aufgerafften Gedanken und Vorstellungen oder Thatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, so weit Gedanken überhaupt darin sind, oder es ist ein Modificatiönchen angebracht, wodurch die lebendigen Punkte getödtet oder untergeordnete Formen verändert sind."[2]

Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erstrecken sich durch ein Vierteljahrhundert (1805—1831), innerhalb welches Zeitraums drei der wichtigsten Werke Herbarts und die beiden grund-

[1] Hegel. XV. S. 591—598. — [2] Ebendas. S. 553.

legenden Schriften Schopenhauers zu Tage getreten, aber von Hegel unbeachtet und allem Anscheine nach auch ungekannt geblieben sind.

Die nunmehrige Aufgabe der Philosophie, welche Hegel vorgefunden hat und vor sich sieht, ist die Einsicht in den Mangel der Lehre Schellings und der Fortschritt über diese hinaus. Was Schelling vorausgesetzt, aber nie bewiesen, sondern stets als unmittelbare Wahrheit behandelt hat, will bewiesen sein: das ist das Princip der Identität oder der Begriff der Vernunft. „Die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung nie gekommen ist." Daher ist auch seine Philosophie nicht oder noch nicht ein in seine Glieder organisirtes wissenschaftliches Ganzes. Daß die Wahrheit bei Schelling unbewiesen bleibt und nur durch intellectuelle Anschauung bewährt wird, ist der Hauptmangel und die Hauptschwierigkeit seiner Philosophie, dieser letzten interessanten Gestalt in der Geschichte der Philosophie.[1]

Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee: die Systematisirung der Idee zur Welt muß als nothwendige Enthüllung und Offenbarung bewiesen werden. Nicht die Religion und nicht die Kunst ist die höchste Offenbarung der göttlichen Idee, sondern deren Erkenntniß und Selbsterkenntniß im Elemente des reinen Denkens, d. i. die Philosophie, die darum nicht bloß eine Theodicee giebt, sondern recht eigentlich diese selbst ist.

„Bis hierher", sagt Hegel, „ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese concrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausendfünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objectiv zu werden, sich zu erkennen: tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem."[2]

[1] Ebendas. Vgl. S. 587, 590, 598, 599 a. a. O. — [2] Ebendas. S. 617—624.

Dreiundfünfzigstes Capitel.

Charakteristik und Kritik der hegelschen Philosophie.

I. Der historische Charakter der hegelschen Philosophie.

1. Hegel als Restaurator der Philosophie und als Philosoph der Restauration.

Wie man die kantische und fichtesche Philosophie mit der Epoche und dem Zeitalter der französischen Revolution, das schellingsche Identitätssystem als die Lehre von der Alleinheit mit dem napoleonischen Weltreiche, so hat man die hegelsche Philosophie mit dem Zeitalter der Restauration verglichen, welches mit dem Untergange Napoleons begann und mit dem der Bourbonen zu Ende ging.[1]

Die Beziehung zwischen Kant und der Epoche der Revolution gilt, was die Grundsätze betrifft, im Sinne der Uebereinstimmung, der Bejahung und Begründung. Soll in gleichem Sinne das Verhältniß Hegels zur Restauration gelten, so kann nichts gesagt werden, was unrichtiger und falscher wäre. Nun will auch in diesem Sinn die Vergleichung zunächst nicht gemeint sein, sondern Hegel habe die Philosophie selbst restaurirt in Ansehung der Metaphysik, der Religionsphilosophie und der Politik: er habe die Metaphysik wieder zur Fundamentalphilosophie gemacht, in der Religionsphilosophie die Dogmen wieder zur Anerkennung gebracht und in der Politik den organischen Staatsbegriff. Demnach sei Hegel nicht sowohl der Philosoph der Restauration, als vielmehr der Restaurator der Philosophie gewesen, was von jedem großen Philosophen gesagt werden kann. Auch Kant, Descartes, Bacon waren solche Restauratoren. Daher scheint es am gerathensten, die ganze Parallele zwischen Hegel und der Restauration zu unterlassen, da dieselbe in Beziehung auf die politische Restauration, nämlich die Jahre 1815—1830, falsch ist, in Beziehung aber auf die Philosophie nichtssagend und leer. Die Epoche der Revolution bezeichnet ein Weltalter, welches noch keineswegs ausgelebt ist und schon eine Reihe von Phasen durchlaufen hat, auch rückläufiger, wie z. B. die sogenannte Restauration eine solche rückläufige Phase war, die auch ihre Advocaten und Tagesphilosophen gehabt hat, wie z. B. K. L. von Haller war,

---

[1] Vgl. J. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. Bd. III. Abth. 2. (Leipzig 1863.) S. 852 flgd. Vgl.: Derselbe. Grundriß d. Gesch. d. Phil. 3. Aufl. (Berlin 1878.) S. 603 flgd.

nur nicht Hegel, der das Gegentheil war. Eines der ersten und vornehmlichsten Kennzeichen dieser Restaurationsepoche war die Wiederherstellung des Ordens der Jesuiten unter und durch Pius VII. (1814), wodurch die Idee der ultramontanen Weltherrschaft sich von neuem erhob und den Krieg wider die Freiheitsideen des neunzehnten Jahrhunderts unternahm. Eine Wirkung der ultramontanen Einflüsse waren die Ordonnanzen König Karls X. von Frankreich, welche die Julirevolution und den endgültigen Sturz der Bourbonen zur unmittelbaren Folge hatten. Nun hat man Hegel einen Feind der Julirevolution genannt und darum im verwerflichsten, aber auch unrichtigsten Sinne als den Philosophen der Restauration bezeichnet. Im Hinblick auf die Julirevolution sagt R. Haym: „Ein panischer Schrecken ergriff die Congreßpolitiker, ein Mißbehagen ohne Grenzen bemächtigte sich auch des Philosophen der Restauration".[1] Ich weiß nicht, auf welche private oder vertrauliche, nur ihm bekannte Aeußerungen Hegels sich jene Worte Hayms stützen; es ließe sich recht wohl erklären, daß der sechzigjährige, mitten in der einflußreichsten, der tiefsten Ruhe bedürftigen Wirksamkeit befindliche Mann die plötzlichen und ungeheuren politischen Erschütterungen, welche die Julirevolution hervorrief, als recht unbehaglich und unbequem empfunden hat. Ob dieses Mißbehagen „ohne Grenzen" war, lasse ich dahingestellt und halte es für rhetorische Zugabe. Urkundlich und öffentlich hat Hegel die französische Restauration „eine fünfzehnjährige Farce" genannt. In der Julirevolution 1830 ist diese Farce zu Ende gegangen. Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen.[2]

Noch unkundiger und verfehlter würde es sein, wenn man mit Haym den vielberufenen Satz Hegels aus der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie, „was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich" für eine ultraconservative Rechtfertigung des Bestehenden, wie es auch sei, halten wollte, da doch der Unterschied zwischen dem bloß Bestehenden und dem wahrhaft Wirklichen zu den Busenwahrheiten der hegelschen Logik gehört, und die Vernunft als

[1] R. Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegelschen Philosophie. (Berlin 1857.) Vorlesung XVIII. S. 455. — [2] Hegel. Werke. IX. S. 540 flgd. Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXXVII. S. 808.

die Macht, sich zu verwirklichen, die erste und letzte Grundwahrheit der hegelschen Lehre ausmacht. Der Satz: „was wirklich ist, das ist vernünftig“ ist ebenso conservativ, wie der Satz: „was vernünftig ist, das ist wirklich“ revolutionär.[1]

Um zu verstehen, daß die Ideen der hegelschen Philosophie das neunzehnte Jahrhundert bewußt und unbewußt beherrscht haben, muß man sich den Gang desselben vergegenwärtigen.

2. Das neunzehnte Jahrhundert.

Ueberhaupt wird sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, auf welches wir heute zurückblicken, schwerlich eine Reactions- oder Restaurationsepoche auffinden lassen, deren Philosoph oder Wortführer im Sinne Hayms Hegel und seine Lehre gewesen ist, rückläufige Tendenzen genug, aber keine, die sich in der hegelschen Lehre hätte abspiegeln können, keine solcher Tendenzen, denen nicht alsbald der Gegner auf dem Fuße gefolgt wäre, und zwar wider alle Erwartungen, Berechnungen und Befürchtungen der siegreiche Gegner; kaum sind jemals die reactionären Zeiten so kurzathmig und kurzlebig, die vorausschauende Politik so kurzsichtig und illusorisch gewesen, als im Laufe des 19. Jahrhunderts. Das Jahrhundert hatte mit dem Untergange des heiligen römischen Reichs deutscher Nation begonnen, dieser mächtigsten Geburt des Mittelalters, die am Ende in den Zustand einer „verfassungsmäßigen Gesetzlosigkeit, einer constituirten Anarchie“ gerathen war, wie ein französischer Schriftsteller und Hegel mit ihm dieses Unding genannt hatte.[2] Als das Jahrhundert zu Ende ging, war Deutschland ein einiges, bis auf einige unabtrennbare Bestandtheile rein deutsches, großmächtiges Reich, im Wiederbesitze von Elsaß und Lothringen, von Metz und Straßburg, im Bunde mit Italien und Oesterreich, schon in den Anfängen und der fortschreitenden Erweiterung einer See- und Colonialmacht begriffen. Dieses neue deutsche Reich bestand seit einem Menschenalter (1871) und ist der Hort des europäischen Friedens. Drei siegreiche Kriege waren vorangegangen und hatten diese weltgeschichtliche Frucht gezeitigt: der preußisch-österreichische Krieg mit Dänemark zur Eroberung von Schleswig-Holstein und Lauenburg (1864), der preußische

---

[1] Ebendas. Vorl. XV. S. 367 flgd. Vgl. über und gegen die Auffassung des hegelschen Satzes von seiten des beschränkten Liberalismus Fr. Engels: Ludwig Feuerbach, der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. (2. Aufl. 1895.) S. 2 flgd. — [2] S. oben S. 58 flgd.

Krieg mit Oesterreich, um Oesterreich und das vielfältige Conglomerat seiner Völker und Staaten von Deutschland auszuschließen und damit aller metternichschen Politik ein Ende für immer zu machen, endlich der deutsche Krieg mit Frankreich. König Wilhelm I. von Preußen war 67 Jahre, als er seine beispiellose Siegeslaufbahn antrat, er war 74, als er auf deren Höhe für sich und seine Nachfolger die deutsche Kaiserkrone empfing, er war 91, als er starb nach einer so unvergleichlichen, unerwarteten, ungeahnten Herrscherlaufbahn. Der Begründer und führende Staatsmann des neuen Deutschen Reichs war Otto von Bismarck-Schönhausen (1862—1890), der Deutschland aus einem unförmlichen, unbeholfenen, ohnmächtigen Staatenaggregat unter der Vorherrschaft Oesterreichs neugeschaffen hat zu einem föderativen Bundesstaat unter der Vorherrschaft Preußens. Man hat ihn mit Richelieu und mit Perikles verglichen: mit jenem, weil er alle einheitsfeindlichen und antinationalen Bestrebungen niederzuwerfen bemüht und entschlossen war; mit diesem, weil er in dem Föderativstaat die Vorherrschaft des mächtigsten Gliedes sich zum Zweck gesetzt hatte. Er begann seinen Lauf als der bestgehaßte Mann in Deutschland und hat ihn, der eigenen Voraussagung gemäß, als der gepriesenste und populärste beschlossen.

Zwischen der Julirevolution und der Epoche Bismarcks liegen etwas über zwei Menschenalter. Die dritte französische Revolution vom Februar 1848 hat fast alle europäischen Throne, ausgenommen den russischen, ins Wanken gebracht; sie hat die sociale Frage erhoben, den Kampf der Arbeiter um die Macht, den Staatssocialismus und Communismus, vor welchem sich Frankreich in das zweite napoleonische Kaiserreich (2. December 1852) geflüchtet hat, welches in dem Kriege gegen Deutschland zu Grunde ging (2. September 1870).

Die deutsche Revolution vom März 1848 hat die deutsche Frage geweckt, eine deutsche Nationalversammlung berufen (Mai 1848), durch dieselbe eine deutsche Reichsverfassung zu Tage gefördert, welche ein todtgeborenes Kind war und blieb, trotz allen stürmischen Versuchen, die zu ihrer Belebung gemacht wurden. Es war ein Kaiserreich ohne Kaiser. Einem österreichischen Erzherzog, den man zum Reichsverweser berufen hatte, sollte der König von Preußen als Kaiser der Deutschen folgen. Friedrich Wilhelm IV. hat diese Krone abgelehnt (3. April 1849). Nach einer Reihe vergeblicher Unionsversuche erfolgte der Rückgang zum alten Bundestage unter der erneuten Vorherrschaft Oester-

reichs, drückender und schlimmer als je. Hand in Hand mit Oesterreich ging die ultramontane Kirchenherrschaft. Die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begann mit der Fluth einer Reaction, die unabsehlich zu sein schien. In diesem Zeitpunkte wurde Bismarck preußischer Bundestagsgesandter zu Frankfurt a. M. Hier hat dieser durchaus altpreußisch, royalistisch und conservativ gesinnte Edelmann die Erfahrungen erlebt und gesammelt, aus denen fünfzehn Jahre später der politische Reformator Deutschlands hervorgegangen ist. Es wurde ihm klar, daß die deutsche Frage gelöst werden mußte und nur durch die zu erkämpfende Hegemonie Preußens in Deutschland gelöst werden konnte, weshalb der Krieg und die kriegstüchtige preußische Heeresverfassung einen wesentlichen Bestandtheil seiner verschwiegenen, weitschauenden und logisch geordneten Politik ausmachten. „Ihm ist die Brust von hohem Willen voll, doch was er will, es darf's kein Mensch ergründen. Was er den Treusten in das Ohr geraunt, es ist gethan und alle Welt erstaunt.“ [1]

Von der Ablehnung der deutschen Kaiserkrone bis zum Beginn der Epoche Wilhelms I. und Bismarcks führt der geschichtliche Weg auch durch drei Kriege. Oesterreich hatte seine abtrünnigen Reiche, Ungarn, die Lombardei und Venetien, wiederzuerobern, was ihm gelang, bei Ungarn nur mit Hülfe Rußlands, dem sich der Dictator und Oberbefehlshaber Görgej bei Világos ergab (13. August 1849); der zweite Krieg, der die Fluth der Reaction hemmte, war der Krimkrieg (1853—1856), die siegreiche Bekämpfung des absolutistischen Rußlands durch die Coalition der Westmächte, denen Piemont sich anschloß und Oesterreich eine freundliche, gegen Rußland erstaunlich undankbare Neutralität wahrte. Die Weltstellung Piemonts (Sardinien) durch seinen Anschluß an die Coalition der Westmächte im Orientkriege war das Werk des Grafen Cavour, jenes großen in den Jahren 1851—1861 leitenden Staatsmannes, mit Bismarck darin zu vergleichen, daß er sich zu Piemont und dem Hause Savoyen, zu Oesterreich und Italien ähnlich verhalten hat, wie jener zu Preußen und dem Hause Hohenzollern, zu Oesterreich und Deutschland. Sein diplomatisches Meisterstück war das Bündniß mit Napoleon III., woraus der Krieg, den ich hier an dritter Stelle zu nennen habe, zwischen Frankreich und Oesterreich (1859) hervorging, in welchem Oesterreich die Schlachten und die Lombardei verlor; die österreichisch gesinnten,

[1] Goethes Faust. II. Theil. IV. Act. V. 216—218.

italienischen Fürsten von Toskana, Parma, Modena u. s. f. wurden vertrieben, Garibaldi eroberte Sicilien und Neapel. Das Resultat war die Einheit Italiens bis auf Venedig und Rom. Der König von Sardinien Victor Emanuel II. wurde König von Italien (März 1861); bald nachher starb Cavour. Da kam auf Grund der Gleichartigkeit ihrer politischen Interessen und Machtfragen das Bündniß zwischen Preußen und Italien zu Stande; Preußen führte seinen siegreichen Krieg gegen Oesterreich (1866), das die Schlachten in Böhmen verlor und sich genöthigt sah, Venedig durch Napoleon III. an Italien abzutreten. Zur Einheit Italiens fehlte nur noch Rom und der schon auf das Patrimonium Petri eingeschränkte Kirchenstaat. Preußen an der Spitze der deutschen Völker führte seinen siegreichen Krieg gegen Frankreich (1870—71), wodurch dieses Elsaß-Lothringen und die Schutzherrschaft über Rom und den Kirchenstaat verlor. Am letzten Tage des Jahres 1870 hielt Victor Emanuel seinen triumphirenden Einzug in Rom. Dieser Untergang des Kirchenstaats, als unmittelbare, wenn auch indirecte Folge deutscher Waffenthaten, ist eine der bedeutungsvollsten und prägnantesten Thatsachen der Weltgeschichte. Eben erst hatte der Papst auf dem letzten ökumenischen Concil, welches das vatikanische heißt, sich für unfehlbar erklären oder vergöttern lassen und selbst vergöttert, als ihm die weltliche Krone vom Haupte fiel. Der Vermessenheit ins Ungeheuerliche ist die Nemesis auf dem Fuße gefolgt. Es ist der Anfang einer kirchlichen und religiösen Welterschütterung von unabsehlichen Folgen.

3. Einheitliche Nationalstaaten und internationale Mächte.

Die Revolution von 1848 hatte, wie schon erwähnt, die sociale Frage emporgebracht, deren Thema die Umgestaltung der Gesellschaft, der Kampf der Besitzlosen gegen die Besitzenden (Klassenkampf), die Befreiung der Lohnarbeiter oder Proletarier sein sollte. Als die gerechte Staatsform zur Aufhebung der socialen Uebel gilt ihnen die der demokratischen Gleichheit; daher entwickelt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Socialdemokratie, gestaltet sich gemäß ihrer Ausbreitung in den europäischen Culturstaaten zur „internationalen Association" und wird vermöge des directen und allgemeinen Wahlrechts mit geheimer Stimmgebung, welche Wahlform Bismarck selbst der Volksvertretung des Deutschen Reichs zu Grunde gelegt hatte, eine politische Partei von beständigem und gewaltigem Wachsthum.

Das Thema der weltgeschichtlichen Kriege in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Eroberung und Herstellung einheitlicher Nationalstaaten in der Form constitutioneller Monarchien, wie Italien und Deutschland. Diesen stehen zwei internationale Mächte als Todfeinde entgegen: die römisch-katholische Kirche und die Socialdemokratie, welche letztere ihre Nichtanerkennung und herannahende Vernichtung der Monarchie laut verkündet und doch innerhalb derselben eine anerkannte, stets wachsende Partei bildet in den Vertretungen der Gemeinden, der Länder und des Reichs. Die beiden internationalen Mächte stehen gegen einander, da die Socialdemokratie Religion und Kirche für eine Privatangelegenheit erklärt, welcher keinerlei öffentliche Mittel dienen dürfen, die Schule aber für die Sache des Staats. Es ist kein Zweifel, daß zwischen den beiden internationalen Mächten jede Annäherung und Vereinbarung um läppischer Tagesvortheile willen auf wechselseitiger Täuschung beruht, in Wahrheit besteht zwischen beiden der äußerste Gegensatz und die tödtlichste Feindschaft, wie die Zukunft lehren wird. Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται.

II. Gang und Ausbreitung der hegelschen Schule.

1. Der Kampf zwischen Staat und Kirche. Die hallischen Jahrbücher.

Ich habe den politischen Entwicklungsgang des 19. Jahrhunderts meinen Lesern in der Kürze vor Augen gestellt, damit sie sehen, daß dieses Weltalter in fortgesetzten Revolutionen verläuft, welche natürlich nicht ohne rückläufige Erscheinungen sind und sein können; daß diese Revolutionen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sich in kriegerischen Umwälzungen vollziehen, welches die gewaltigste und unwidersprechlichste Art ist, Machtveränderungen, welche der weltgeschichtliche Fortschritt verlangt, zugleich zu fordern und zu entscheiden, weshalb auch Hegel ein solcher Freund der Kriege war: sie erschüttern die faulen Weltzustände und beflügeln den Schritt des Weltgeistes. Es ist kurzsichtig, den vorübergehenden Schein einer rückläufigen Bewegung für den Gang des Jahrhunderts zu halten, es ist noch kurzsichtiger, an eine solche vorübergehende Erscheinung die hegelsche Philosophie hängen zu wollen, als ob sie von derselben abhinge.

Die hegelsche Philosophie hat ein Menschenalter hindurch (1818 bis 1848) eine herrschende Stellung von wachsender Bedeutung gehabt und ausgeübt durch die Vorträge des Meisters in Berlin, durch die Stiftung

der Schule, durch ihren Einfluß auf die öffentliche Meinung und Litteratur, vor allem in der weltbewegenden Krisis, die in den Grundfragen der christlichen Theologie und Religion unter ihrer Einwirkung aus der tübinger Theologenschule hervorging und in dem Leben Jesu von David Friedrich Strauß ans Licht trat (1835). Im hegelschen Sinn und Geist wie zum Zweck seiner Verbreitung entstanden mit dem Jahre 1838 die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", herausgegeben und vorzüglich redigirt von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, die es sehr gut verstanden, die hegelsche Philosophie zur Beurtheilung der gegenwärtigen Geisteszustände in Universität und Wissenschaft, Litteratur und Kunst, Staat und Kirche kritisch anzuwenden und durch die Art, wie es geschah, das Interesse und die Aufmerksamkeit weiter Kreise zu fesseln.

2. Görres und Leo.

Ein bedeutsamer Zeitpunkt, in welchem sie auftraten. Eben war über die gemischten Ehen der große Streit zwischen Staat und Kirche, zwischen dem König von Preußen und den Erzbischöfen von Köln und Gnesen-Posen ausgebrochen (1837), vergleichbar und verglichen mit dem ersten Streit zwischen Staat und Kirche, welchen das Christenthum erlebt hat, als der Kaiser Constantin den großen Bischof Athanasius von Alexandria abgesetzt und nach Trier verbannt hatte (335—338). Es war gerade fünfzehn Jahrhunderte her. Jetzt schrieb Görres, der Vorkämpfer des Ultramontanismus in München, seinen „Athanasius". Der Historiker Heinrich Leo in Halle richtete ein Sendschreiben an Görres, worin er zwar das Lutherthum pries, aber den Abfall der Reformation und den Entwicklungsgang des Protestantismus tief beklagte. Ganz im Geiste der hegelschen Philosophie ergriffen und vertheidigten die hallischen Jahrbücher die Sache des Staats, ganz in diesem uns wohlbekannten Geiste hat Ruge die Weltepoche der deutschen Reformation gewürdigt und in mehreren Aufsätzen das leosche Sendschreiben verurtheilt.[1] Carové schrieb gleichzeitig eine Reihe Artikel „über den liberalen Katholicismus und den römischen Hierarchismus".[2]

3. Richard Rothe und Vatke.

Wenn der Staat im Geiste der hegelschen Philosophie als das Reich der Sittlichkeit gefaßt wird, so kann er die Kirche als die reli-

[1] Hallische Jahrb. 1838. Nr. 147—151. — [2] Ebendas. Nr. 141 u. 142, Nr. 152—156.

giöse oder fromme Gemeinschaft nicht außer sich haben, er kann derselben weder entgegengesetzt noch untergeordnet sein, sondern muß in seiner vollendeten Form die Kirche in sich aufnehmen oder diese muß mit ihren Hauptfunctionen des Unterrichts und des Cultus sich in den vollendeten Staat ohne Rest auflösen. Gleichzeitig mit dem Ausbruch jenes großen Kirchenstreites war ein Werk erschienen, welches diese Lehre ausführte: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung" (1837). Der Verfasser war Richard Rothe, der in demselben Zeitpunkt als Professor der Theologie von Wittenberg nach Heidelberg berufen wurde. Sein Werk wurde in den hallischen Jahrbüchern von W. Vatke, einem der gründlichsten und tiefsinnigsten Hegelianer, so eingehend wie anerkennend beurtheilt, aber zugleich wurde darauf hingewiesen, daß der vollendete Staat, dieser Organismus von Staaten, wie er Rothen als Ziel der Menschheit vorschwebte, nicht gleichzusetzen sei dem Himmelreich auf Erden, welches Christus mit seiner Wiederkunft verkündet habe, oder dem himmlischen Jerusalem der Offenbarung, in welchem kein Tempel mehr sein werde, denn ein anderes sei Entwicklung, ein anderes Verklärung. Auch Rothe nahm die Reformation als den Hauptwendepunkt in der Geschichte der christlichen Menschheit.[1]

4. Das Manifest: Der Protestantismus und die Romantik.

Im Lichte der hegelschen Philosophie mußten die Gegensätze, welche in den Jahren 1837 und 1838 die deutsche Gegenwart bewegten, in ihrer ganzen Größe und Schroffheit erscheinen: Staat und Kirche, der moderne Staat und die römische Kirchenherrschaft, die neue Zeit und das Mittelalter, geschieden durch zwei Weltepochen, die kein Gott ungeschehen machen konnte: die deutsche Reformation und die französische Revolution, zwischen beiden das Zeitalter der Aufklärung. Nun gab es eine Reihe mächtiger Bestrebungen, welche das Mittelalter wiederherstellen wollten: zuerst in der Phantasie als Dichtung in allerhand Rittergestalten, dann in der Doctrin als verständnißvolle Wiederbelebung der mittelalterlichen christlichen Kunst, zuletzt als Wiederherstellung der päpstlichen Weltherrschaft unter der Führung des Jesuitismus nebst der feudalen Aristokratie und der dazugehörigen Unterthänigkeit und Knechtschaft. Wenn man von den Restaurationsversuchen des 19. Jahrhunderts redet, so sehen wir hier, an dieser

[1] Ebendas. Nr. 132—135, Nr. 144—146.

Stelle, ihre fortbeständige und gefährlichste Form vor uns, welche selbst Bismarck umsonst bekämpft hat; sie hat die Einheit des Deutschen Reiches überdauert und ist heute drohender und mächtiger als je. Man hat die gedachten Bestrebungen poetischer, ästhetisch-doctrinärer und politischer (jesuitischer) Art unter dem Namen Romantik zusammengefaßt: es sind eine Reihe von Brüchen, deren Zähler lauter mittelalterliche Werthe haben, und deren Generalnenner Romantik heißt. Was man den politisch rückläufigen Tendenzen aus letzten und tiefsten Gründen entgegenzusetzen hatte, war der Entwicklungsgang des Weltgeistes in seiner bewußtesten, logisch entfalteten Form: das war die hegelsche Philosophie. Die beiden Herausgeber der hallischen Jahrbücher vereinigten sich zu einem „Manifest zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze", sie gaben diesem Manifest die bedeutsame und treffende Ueberschrift: „Der Protestantismus und die Romantik".[1] Die Ausführung geschah in vier Artikeln und dreißig Nummern. Die Artikel, an denen Echtermeyer den hervorragenden Antheil hatte, umfaßten siebenzig Jahre (1770—1840) und unterschieden als Epochen der Romantik die Jahre 1770, 1790, 1810 und 1830. Es war die bedeutungsvollste Leistung der Jahrbücher und ihr eigentlicher Culminationspunkt; später folgte in den „Deutschen Jahrbüchern" (1842), zuletzt in den „Deutsch-französischen" (1844) ein tumultuarischer zügelloser Fortgang, der jeden nachhaltigen Einfluß auf die öffentliche Meinung verlor.

5. Die Spaltung der hegelschen Schule. David Friedrich Strauß.

Man hat die hegelsche Philosophie, weil nach ihr die denkende Vernunft (Logos) das Wesen des Weltalls (Pan) ausmacht, als Panlogismus bezeichnet; sie selbst, weil sie das Absolute gleichsetzt der Idee, außer welcher nichts sein und gedacht werden kann, nennt sich absoluter Idealismus. Da nun die denkende oder logische Vernunft den Charakter der Einheit hat, die jeden grundsätzlichen Dualismus ausschließt und verneint, so konnte K. Fr. Göschel, einer der ersten, uns schon bekannten, von Hegel selbst dankbar begrüßten Anhänger seiner Lehre, das Wesen der letzteren unter dem Titel „Der Monismus des Gedankens" darstellen (1832).[2] Zugleich hatte

[1] Hallische Jahrb. 1839. I. Nr. 245—251. II. Nr. 265—271. III. Nr. 301 bis 310. 1840. IV. Nr. 53—56. Nr. 63 u. 64. — [2] S. dieses Werk. Buch I. Cap. XIII. S. 183.

Göschel die hegelsche Religionsphilosophie zum Beweise genommen, daß in diesem System eine völlige Uebereinstimmung zwischen dem voraussetzungslosen, speculativen oder absoluten Wissen und dem Inhalte des christlichen Glaubens und seiner Glaubenssätze herrsche, also die Einheit von Glauben und Wissen hier wie in keinem anderen System und nie zuvor erreicht sei. Auch diesen ihm und seiner Lehre ertheilten Ruhm hatte Hegel sich gern gefallen lassen und willkommen geheißen. Der Inhalt des christlichen Glaubens war die Versöhnung, der Inhalt der kirchlichen Glaubenssätze war die göttliche Trinität. Kein Philosoph vor Hegel hatte die Versöhnung und die Dreieinigkeit oder, um beides zusammenzufassen, die Einheit zwischen Gott und (dem Geiste) der Menschheit, die Gemeinschaft beider, die Gottmenschheit aus letzten und logischen Gründen als ewige Wahrheit begriffen.

Hier aber, in dieser gepriesenen Einheit von Glauben und Wissen lag der Punkt, der den Angriff wider die sogenannte hegelsche Orthodoxie hervorrief, die Fortbewegung und Revolution innerhalb der hegelschen Lehre und Schule. Hegel selbst hatte, wie kein Philosoph vor ihm, die Nothwendigkeit der Entwicklung, der historischen Entwicklung aller menschlichen Dinge gelehrt. Es war nicht genug, die Gottmenschheit, die Trinität u. s. f. als Wahrheiten von ewigem Inhalt zu begreifen; abgesehen von ihrer historischen Entwicklung, mußten solche Wahrheiten als dialektische Constructionen erscheinen. Vielmehr mußte gefragt werden: wie ist der historische Christus, d. h. die evangelische Geschichte geworden? Wie sind die Dogmen entstanden? Dies sind historisch-kritische Fragen, von denen Hegel selbst gern absah, da es ihm immer um den Gehalt der ewigen Wahrheit als die Hauptsache zu thun war. „Er dachte eigentlich nur in Hauptwörtern." Wir erkennen darin einen bedeutenden Zug seiner Persönlichkeit, einen charakteristischen seiner Lehrart, aber zugleich einen unleugbaren Mangel beider.

Hegel hatte gelehrt, daß Inhalt und Form identisch seien, daß demnach mit dem Inhalte die Form, mit der Form der Inhalt sich ändere, weshalb die Wahrheit in der Form der Vorstellung und die Wahrheit in der Form des Denkens oder die Wahrheit in der Form der Religion und die Wahrheit in der Form der Philosophie oder, was dasselbe heißt, Glauben und Wissen keineswegs einander gleich seien, sondern vielmehr von Grund aus verschieden und einander entgegengesetzt.

Diese Folgerungen wurden in der tübinger Schule gezogen, die sich an Hegel anschloß, insbesondere durch David Friedrich Strauß, dessen erstes Hauptwerk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" im Jahre 1835 erschien. Der Begründer und das Haupt der Schule war Ferdinand Christian Baur. Gleichzeitig mit dem eben genannten Werk erschien Baurs „Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung". Eine Reihe kritischer und zugleich vorzüglicher Schriftsteller und Lehrer sind aus diesem Zweige seiner Schule in dem Heimathlande Hegels hervorgegangen: Baur, Strauß, Fr. Th. Vischer, der Aesthetiker, Eduard Zeller, der Verfasser des großen Werks „Die Philosophie der Griechen" u. a.

Da Wunder überhaupt unmöglich sind, so sind auch die biblischen und neutestamentlichen unmöglich, die an und durch Jesus zum Beweise seiner Messianität geschehenen Wunder, aber diese Begebenheiten gelten sowohl dem Supranaturalismus als dem Rationalismus für glaubwürdig, weil sie in der Bibel stehen: jener hält sie für wirkliche, dieser für natürliche Begebenheiten, indem er die Wunder wegdeutet. Beide Standpunkte sind falsch: der supranaturalistische, denn Wunder sind unmöglich; der rationalistische, denn was die Bibel (das Neue Testament) erzählt, sind Wunder und wollen nichts anderes sein. Daher sind die neutestamentlichen Wundergeschichten keineswegs der Grund, woraus der Glaube an die Messianität Jesu hervorgegangen ist, sondern dieser Glaube war vielmehr der Grund, aus welchem das Messiasideal mit allen ihm anhängenden und in dem Messiasglauben einheimischen Wundervorstellungen auf diese Person dichterisch übertragen wurden. Diese dichterische Uebertragung oder gläubige Dichtung hat Strauß mit dem Worte Mythus bezeichnet. Schon dreißig Jahre früher, in seinen Vorlesungen über „Philosophie der Kunst", die er in Jena und Würzburg gehalten, aber nicht veröffentlicht hatte, hatte Schelling gesagt: „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen".[1] Diese Biographie hat Strauß geschrieben. Dies ist sein „Leben Jesu, kritisch bearbeitet". In kurzer Zeit hatte dieses Werk mit seinen zwei starken Bänden vier Auflagen erlebt (1835—1840) und in der ganzen geistigen Welt eine so gewaltige und weitgreifende Wirkung ausgeübt, wie kein anderes Werk im Laufe des 19. Jahrhunderts. Sein zweites theologisches

---

[1] S. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. III. Cap. XXXI. S. 540.

Hauptwerk hieß „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (zwei Bände, 1840—1841). Das Thema war: Wie sind im Gebiete der Theologie, Christologie (Soteriologie) und Anthropologie die Dogmen aus der Bibel entstanden, durch die Kirche ausgebildet und zur Herrschaft gebracht, durch die Reformation umgedeutet, durch reformatorische Secten, wie die Socinianer und Arminianer, zersetzt, durch die Aufklärung bekämpft und verneint, durch die deutsche Philosophie seit Kant in speculative Wahrheiten dergestalt aufgelöst worden, daß sie mit den kirchlichen Dogmen nichts mehr gemein haben, wie z. B. Hegels pantheistische Trinitätslehre, verglichen mit dem athanasianischen oder augustinischen Symbolum? Die Kritik des Dogmas ist seine Geschichte, die zu seiner Auflösung und Zerstörung führt. Der erste Band hatte die Arbeit mit dem Bibelglauben und dem Inspirationsdogma begonnen, der zweite hatte sie mit der Lehre von den letzten Dingen und dem Unsterblichkeitsglauben beschlossen.

Die Dogmen erscheinen als zerstört, Glauben und Wissen als geschieden und zwar für immer. Demgemäß schieden sich auch die Richtungen innerhalb der hegelschen Schule. Schon im dritten Heft seiner Streitschriften (1837) hatte Strauß die Schule mit dem französischen Parlament und dessen Theilung in Rechte, Linke und Centrum verglichen; er hatte als den Vertreter der Rechten Göschel, als den des Centrums Rosenkranz, als den der Linken sich selbst genannt. Die fortbewegende Kraft in Ansehung der Religionsphilosophie lag in der historisch-kritischen Theologie, deren Führung bei F. Chr. Baur in Tübingen und seiner Schule war und blieb. Als Strauß nach einem Menschenalter sein Leben Jesu (nicht in einer fünften Auflage, sondern) in einer völlig neuen Bearbeitung „für das Volk" wieder erscheinen ließ (1864), hatte er sich die Ergebnisse dieser Kritik angeeignet, ohne seinen Standpunkt in der Hauptsache zu ändern. Kurz vorher war in Frankreich das Leben Jesu von E. Renan erschienen (1863). Gleichzeitig mit Strauß' Leben Jesu in erster Gestalt hatte Vatke seine „Religion des Alten Testaments", den ersten und einzigen Band seiner „Biblischen Theologie", veröffentlicht (1835) und in Ansehung des Alten Testaments und der israelitischen Religion von der hegelschen Seite aus die kritische Richtung begründet, welche heutzutage in den Forschungen Wellhausens culminirt.

6. Bruno Bauer. Die reine Kritik. Max Stirner. Nihilismus und Anarchismus.

Es hat nicht ausbleiben können, daß die straußische Kritik ganz im Widerstreit mit ihrer eignen Klarheit, Besonnenheit und Objectivität eine Menge Leute auf die Wildbahn getrieben hat, wo sie als Irrlichter ein Flackerleben geführt. Das erste dieser Irrlichter war Bruno Bauer aus Eisenberg, der von der hegelschen Orthodoxie herkam, als Privatdocent der Theologie in Bonn wegen seines Werkes „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" (1841 u. 1842) abgesetzt wurde und zuletzt in den Hafen der Kreuzzeitung einlief. Er stellte die Evangelienkritik auf den Kopf. Die evangelische Geschichte bestehe nicht in Mythen, sondern Fictionen oder bewußten Tendenzlügen, die Priorität gebühre dem Marcus, der Logos des Johannes sei ein „ausgemergeltes" Abstractum, ein gespenstisches Wesen u. s. f. Man lebe in einer Revolution, sagte Bauer, und da gelte der Grundsatz, daß man nicht weit genug gehen könne. Nun kam die sogenannte „reine Kritik" zur Herrschaft, die den Standpunkt, den sie noch heute hatte gelten lassen, morgen umwarf, so daß am Ende überhaupt gar nichts zu herrschen berechtigt sei; das Ende vom Liede war der Nihilismus und Anarchismus, die in dem Russen Bakunin und seinen Anhängern ihre Verkörperung fanden. Hegel hatte seine Methode der dialektischen oder logischen Entwicklung auch die der absoluten Negativität genannt, welches Wort und seine Bedeutung wir ausführlich kennen gelernt und erklärt haben. Nun sollte die absolute Negativität nicht als die affirmative, sondern als die vernichtende Negation und diese als das Endziel aller Entwicklung gelten, die hegelsche Philosophie aber als der Weg zum Nihilismus und Anarchismus.

Es giebt noch einen Standpunkt vor und über beiden: das Selbstbewußtsein, das sich der Allmacht seines Negirens erfreut und darin schwelgt, ohne sich auf die Arbeit und die Gefahren der praktischen Vernichtung einzulassen. Dies ist der Standpunkt des souveränen Egoismus, der nur sein eigenes unvergleichliches Ich kennt und nur diesem allein huldigt; diesen Standpunkt hat ein berliner Gymnasiallehrer, Kaspar Schmidt aus Bayreuth, unter dem Namen Max Stirner in der Schrift „Der Einzige und sein Eigenthum" ausgesprochen (1845). Der Einzige und sein Eigenthum, das souveräne allmächtige Ich verhält sich zu Hegel, wie vierzig Jahre vor ihm die schlegelsche Ironie zu Fichte, und vierzig Jahre nach ihm Nietzsches Uebermensch zu Schopenhauer. Was Zarathustra sprach, hatte in der

Hauptsache schon Caspar Schmidt verkündet: die Herrenmoral jenseits des Guten und Bösen. Jeder dieser drei Uebermenschen hat, gleich dem Rattenfänger, eine Heerde solcher Anhänger nach sich gezogen, welche Schopenhauer „begeisterte Schafe" zu nennen pflegte.

Diese sogenannte reine Kritik, die heute verneinte, was sie noch gestern bejaht hatte und z. B. Strauß als eine längst antiquirte Größe behandelte, brachte den Zustand der Anarchie und Verwirrung, wo es von lauter überwundenen Standpunkten wimmelte, auch in die Fortsetzung der hallischen Jahrbücher, die erst in Dresden, dann in Paris versucht wurde, und führte sie einem schnellen Untergange entgegen.

7. Staatssocialismus und Communismus.

Das volle und riesige Gegentheil wider die schwindelköpfige, sich allmächtig dünkende Individualität, wie sie nun auch heißen möge, „Genie" oder „Der Einzige und sein Eigenthum" oder „Der Uebermensch", bildet das Proletariat, die ungeheure Masse der Lohnarbeiter, die sich selbst als die Niedergedrückten, Ausgebeuteten, Enterbten und Elenden, die Sclaven der modernen Gesellschaft betrachten und kennzeichnen. Mit dem Jahre 1848 kommt, wie schon gesagt, die sociale Frage in Bewegung und drängt sich unaufhaltsam in den Vordergrund der revolutionären Politik. Die beiden Wege zur Abhülfe und Befreiung sind der Staatssocialismus (wohin auch die Gesetze der bismarckschen Epoche wider Unfall, Krankheit, Invalidität und Alter zu rechnen sind, 1881) und der Communismus durch die Vernichtung des kapitalistischen Eigenthums. Der Vertreter der ersten Richtung ist Ferdinand Lassalle, die der zweiten, welche die herrschende ist, Friedrich Engels und Karl Marx mit seinem großen Werk „Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie".[1] Als die classisch deutsche Philosophie gilt ihnen die hegelsche, aus der sie hervorgegangen sind, und von deren dialektischem Geiste erfüllt, Lassalle sein Werk über „Heraklit den Dunklen von Ephesus" geschrieben hat (1858). Auch sein „System der erworbenen Rechte" (1861) kennzeichnet sich in der Vorrede als eine Entwicklung der hegelschen Philosophie und als die Anbahnung einer totalen Reformation derselben in Beziehung auf die Rechtsphilosophie.[2] Ich führe diese Thatsachen an, ohne näher und kritisch auf dieselben einzugehen, wofür ich hier weder den Ort noch die Zeit

---

[1] Drei Bände, der dritte Band in zwei Theilen. Bd. I. in 2. Aufl. (Hamburg 1872—1894.) — [2] Lassalle, System der erworbenen Rechte. Vorrede. S. XVIII.

habe, damit meine Leser sehen, wie weit sich die hegelsche Philosophie über das ganze neunzehnte Jahrhundert erstreckt hat, und daß es drei Kurzsichtigkeiten in einem Athem sind: das neunzehnte Jahrhundert für ein Jahrhundert der Restauration, Hegel für den Philosophen dieser Restauration und seine Philosophie für ein Intermezzo zu halten, welches ausgespielt hatte, noch dazu für immer, als das Jahr 1848 auftrat. Richtiger und weitblickender urtheilt Engels: „Da Hegel nicht nur ein schöpferisches Genie war, sondern auch ein Mann von encyklopädischer Gelehrsamkeit, so tritt er überall epochemachend auf. Es versteht sich von selbst, daß kraft der Nothwendigkeiten des Systems er hier oft genug zu jenen gewaltsamen Constructionen seine Zuflucht nehmen mußte, von denen seine zwerghaften Anfeinder bis heute ein so entsetzliches Geschrei machen". Er wirft einen Blick auf die Kleinkrämer, welche seitdem so viele deutsche Lehrstühle der Philosophie in Beschlag genommen haben, auf „diese", wie er sie nennt, „spintisirenden eklektischen Flohknacker".[1]

8. Ludwig Feuerbach.

Das Mittelglied zwischen Hegel und Marx ist Ludwig Feuerbach, dem wir begegnet sind, als Hegel auf der Höhe seiner Wirksamkeit in Berlin stand; er war dort einer seiner eifrigsten, von seiner Lehre in genialer und enthusiastischer Weise ergriffensten Zuhörer gewesen und hatte in jenem Briefe vom 22. November 1828 es dem Meister bekannt, daß er seine Philosophie für die der Gegenwart und Zukunft, für die Erlösung der Welt von allem Dualismus, darum von aller Theologie, der orthodoxen wie der rationalistischen, halte; es handle sich nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit. Bald darauf erschienen seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830). Alle Vorstellungen von einer persönlichen oder individuellen Unsterblichkeit, auch in ihrem Zusammenhange mit dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches, diesem wesentlichen Bestandtheile des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubenslehre, wurden verneint und verpönt.[2]

Feuerbach hat seine philosophische Laufbahn mit der Bekämpfung derselben Vorstellungen und Dogmen begonnen, mit deren Verneinung Strauß seine Dogmatik elf Jahre später beendet hat. Es giebt, beiläufig

[1] Engels: Ludwig Feuerbach als Ausgang der classischen deutschen Philosophie. S. 7, S. 22. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch I. Cap. XIII. S. 155—191.

gesagt, in den Werken Hegels keine Stelle, die man für den Unsterblichkeitsbeweis und Unsterblichkeitsglauben in Anspruch nehmen kann; die einzige Stelle, auf die man sich berufen hat, wie z. B. Göschel, sollte in einer Recension des ersten Bandes der Werke Jacobis enthalten sein und war in die Gesammtausgabe der Werke Hegels gekommen, aber diese Recension war nicht von ihm, sondern von C. v. Meyer.[1]

Feuerbach hatte von Anbeginn, zunächst noch auf dem Standpunkt der hegelschen Vernunft- und Einheitslehre, allem Dualismus und damit auch dem Christenthume den Krieg erklärt. Nachdem er die Geschichte der neuern Philosophie (Baco, Hobbes, Gassendi, Böhme, Cartesius, Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Pierre Bayle, namentlich die beiden letzten) in diesem Geiste geschrieben hatte (1833 bis 1838), trat er mit dem offensten Gegensatze hervor in dem Aufsatz „Philosophie und Christenthum", der für die hallischen Jahrbücher (1839) bestimmt war, aber hier zu erscheinen durch die preußische Censur verhindert wurde.[2] Die Einheit von Glauben und Wissen und alle darauf gegründete speculative Philosophie oder theologische Speculation war ihm ein Gräuel, seine Sprache in der Zeit seiner Vollkraft war die der heftigsten Polemik, der aufrichtig empörten und rücksichtslosen, durch originelle Einfälle geschärften und gewürzten Ausdrucksweise, die nicht in ruhiger Entwicklung fortschritt, sondern denselben Gedanken in verschiedenen Wendungen gern wiederholte und vervielfältigte durch die Form gehäufter Beiwörter, gehäufter Fragen und apostrophischer Wendungen. Das Hauptwerk seiner in der Einsamkeit von Bruckberg gesammelten Vollkraft war „Das Wesen des Christenthums" (1840), das in dem Zeitpunkte erschien, wo die Welt durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. erwartungsvoll gespannt war, um sehr bald völlig enttäuscht zu werden. Schon in der zweiten Auflage (1843) ergoß der Verfasser in den grimmigen „Postscripta" der Vorrede die Schalen seines Zorns gegen Schelling, der soeben nach Berlin berufen war, um die hegelsche Philosophie zu tödten.[3] Das Werk hatte eine zündende, von dem Vorgefühl der herannahenden Revolution getragene Wirkung. Selbst Strauß pflegte zu sagen, daß Feuerbach in diesem Werke den Punkt auf das J gesetzt habe.

---

[1] Hegel. Werke. Verm. Schriften. Bd. XVI. S. 203—218 (S. 211). — [2] Vgl. oben S. 191. — [3] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. Buch I. Cap. XVII u. XVIII.

Die Incarnation des Logos (Ensarkosis, wie sich Feuerbach in jenem Briefe an Hegel ausgedrückt hatte), die Realität der Vernunft ist die Welt, die Wirklichkeit, die Natur und die Menschheit. Es handle sich, die Sache bei Licht besehen, nicht um das Absolute, den absoluten Geist oder Gott und dessen Offenbarung im Bewußtsein des Menschen — dies seien lauter entia imaginaria —, sondern es handle sich um die Frage nach dem Wesen der Religion, um die Vergötterung der Welt durch das Bewußtsein des Menschen.

In der Religion verhalte sich der Mensch zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen, das er sich vergegenständliche als ein anderes, ihm jenseitiges. Der Gegenstand des Wesens ist das Wesen selbst: dieser Satz ist das Princip der ganzen feuerbachschen Religionslehre. Daraus folgt, 1) daß eine unwillkürliche Selbsttäuschung oder Illusion den Grundcharakter aller Religion ausmacht; 2) daß sich das Wesen Gottes aus dem Wesen des Menschen erklärt, oder, wie Feuerbach sagt, „das Geheimniß der Theologie ist die Anthropologie", daher sei der Standpunkt der Religion durchaus subjectiv, hülfsbedürftig und praktisch; 3) da in der Religion der Mensch sein eigenes Wesen als ein ihm fremdes, jenseitiges und entgegengesetztes, d. h. als Gott vorstellt, so liegt darin der menschenfeindliche Charakter der Religion, woraus die Menschenopfer und der Fanatismus mit allen seinen Uebeln hervorgeht.

Die Vergötterung der Natur und ihrer Mächte durch den Menschen macht das Wesen der Naturreligion, die Vergötterung des Menschen und der Mächte, worin sein Wesen oder seine Gattung besteht, macht das Wesen der christlichen Religion oder des Christenthums, weshalb das Grundthema dieser Religion der Gottmensch ist. Christologie ist religiöse Anthropologie. Die christliche Religion ist wahr, sofern sie das wirkliche Wesen des Menschen vorstellt oder vergegenständlicht; sie ist unwahr, sofern sie das Wesen des Menschen als ein anderes, jenseitiges, ihm entgegengesetztes, d. h. als Gott vorstellt oder vergegenständlicht. Anders ausgedrückt: sie ist wahr, sofern sie anthropologisch ist; unwahr dagegen, sofern sie theologisch ist. Daher behandelt Feuerbach in dem ersten Theil seines Werks „das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion" und im zweiten „das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion". (Jener umfaßt neunzehn, dieser neun Capitel.)

Ich lasse Feuerbach selbst reden: „Die Religion ist das Verhalten

des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste metaphysische Princip der blutigen Menschenopfer, kurz darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte."[1]

Die Religion vergöttert die Mächte des Menschen, d. h. sie ertheilt denselben das Prädicat der Göttlichkeit; die Theologie kehrt den Satz um, sie macht aus dem Prädicat das Subject, aus den Eigenschaften des Menschen ein anderes, dem Menschen jenseitiges, für sich bestehendes Subject und geräth dadurch in lauter Unwahrheiten und Widersprüche: die theologischen Sätze sind die «contre-vérités» der religiösen.

So ist die Trinität, anthropologisch genommen, die Vergötterung der menschlichen, natürlich sittlichen Gemeinschaft, der erfüllten Einheit von Ich und Du, von Vater, Sohn und ihrer liebevollen Vereinigung. Mit Recht hat das katholische Christenthum Gott und dem Sohne Gottes auch die Mutter Gottes als dritte im Bunde hinzugefügt. „Die Maria paßt ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse, da sie ohne Mann den Sohn empfängt, welchen der Vater ohne Weib erzeugt, so daß also Maria eine nothwendige, von Innen heraus geforderte Antithese zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet." „Die höchste und tiefste Liebe ist die Mutterliebe. Die Mutter ist untröstlich, die Mutter ist die Schmerzenreiche, aber die Trostlosigkeit ist die Wahrheit der Liebe." Die Religion sagt: „Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben". Die Theologie sagt: „Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und Wesen der Liebe". Daß der Protestantismus das göttliche Weib aus seinem Herzen verstoßen und das irdische in dasselbe aufgenommen hat, hat sich an ihm bitter gerächt, denn nun haben auch die Zweifel an Gott dem Vater und Gott dem Sohne begonnen. — Die Trinität dagegen, theologisch genommen, ist unwahr und voller Widersprüche. Hier soll Gott in drei Personen

[1] Das Wesen des Christenthums. (2. Aufl.) Cap. XXI. S. 293.

bestehen, die als solche getrennt sein müssen und doch wieder nicht bloß Eines oder eine Einheit, sondern eine persönliche Einheit sein sollen.[1]

Die Religion sagt: „das Wort ist göttlich"; die Theologie sagt: „Gott ist das Wort". Die Religion vergöttert die offenbarenden Mächte des menschlichen Wesens, die Theologie behauptet, daß Gott sich den Menschen offenbart habe, ganz von sich aus, ganz unabhängig und einleuchtend. Nichts ist illusorischer, unwahrer und widerspruchsvoller als dieser Offenbarungsglaube. Die Offenbarung giebt sich als eine göttliche, unumstößliche, den Menschen dargebotene, von der menschlichen Natur völlig unabhängige Thatsache, und sie erscheint als ein örtliches und zeitliches, auf die menschliche Natur berechnetes und ihr anbequemtes, schriftlich fixirtes Factum; sie giebt sich als ein historisches Buch voll lauter göttlicher Wahrheiten, von Gott unmittelbar dictirt, und dieses Buch ist ein widerspruchvolles Gemisch ewiger und zeitlicher Bestandtheile. „Was ist aber das für eine Offenbarung, wo ich erst den Apostel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα." „Die Bibel widerspricht der Moral, widerspricht der Vernunft, widerspricht sich selbst unzählige male, aber sie ist das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und «die ewige Wahrheit kann und darf sich nicht widersprechen»."[2]

Dem Wesen des Christenthums in zweiter Auflage sind auf dem Fuße „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843) gefolgt, die an Gehalt und schriftstellerischem Werth weit hinter jenen zurückstehen. Dieselbe Sache wird in der Form von Thesen in 65 Paragraphen immer von neuem wiederholt, und die nachdrücklichen Hervorhebungen kommen weniger in überraschenden Einfällen als in den gehäuften Sperrungen des Drucks zum Vorschein. Es geht eilenden Laufes fort zum Atheismus und Materialismus. Nachdem das illusorische Wesen der Religion enthüllt und damit aufgehoben ist, bleibt nichts übrig als die sogenannte Wirklichkeit; die Gattung des Menschen, womit das Wesen des Christenthums sich noch herumschlug, ist nichts Wirkliches; wirklich ist der einzelne sinnliche Mensch und die Gemeinschaft der Menschen. Die neue Philosophie ist die sinn-

[1] Ebendas. Vgl. Cap. VII. Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes. S. 95 bis 109; u. Cap. XXV. Der Widerspruch in der Trinität. S. 344—366.
[2] Ebendas. Cap. XXII. Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. S. 303—316.

liche Philosophie, die nichts anderes liest und studirt als die fünf Evangelien der Sinne und deren Zusammenhang. Einer der letzten Paragraphen enthält die Quintessenz des Ganzen: „die Trinität war das höchste Mysterium, der Centralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimniß derselben ist, wie im Wesen des Christenthums historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimniß des gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Lebens — das Geheimniß der Nothwendigkeit des Du für das Ich — die Wahrheit, daß kein Wesen, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, daß die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen. Das höchste und edelste Princip der Philosophie ist daher die Einheit der Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse — die Principien verschiedener Wissenschaften — sind nut verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit."[1]

Der religiöse Glaube will der gewissesste sein, die größte Gewißheit ist die sinnliche. Wenn der religiöse Glaube den Charakter der sinnlichen Gewißheit hat, die als solche auch die gegenwärtige ist, dann erst hat er die Kraft der Beseligung, und zwar hat diese Kraft nur dieser Glaube. So verhält es sich mit „dem Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", worüber Feuerbach in einem besonderen Schriftchen als einem „Beitrag zum Wesen des Christenthums" gehandelt hat (1844). Was er im „Wesen des Christenthums" und in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" gegeben, das findet sich in diesem Schriftchen gleichsam vereinigt.

Die dörfliche Einsamkeit, in welcher Feuerbach fortgelebt, hat eine Zeitlang seiner Concentration gedient, aber auch seine fortschreitende Verkümmerung zur Folge gehabt. Darüber muß man unter seinen begeisterten Anhängern nicht „die Kleinen von den Meinen", Leutchen von geistiger Nullität, sondern urtheilsfähige und bedeutende Männer, wie Engels und Marx, hören. Er war zu einem Materialismus heruntergekommen, auf dem er keineswegs feststand, sondern schwankte, uneinig mit sich selbst und unvermögend fortzuschreiten. „Rückwärts stimme ich den Materialisten bei", sagte Feuerbach, „aber nicht vor-

[1] Grundsätze der Philosophie der Zukunft. § 63. Ludwig Feuerbachs sämmtliche Werke. Bd. II. (Leipzig. O. Wigand. 1846.) S. 345.

wärts." „Er wurde", so urtheilen Engels und Marx, „mit Hegel nicht kritisch fertig, sondern warf ihn als unbrauchbar einfach bei Seite, während er selbst, gegenüber dem encyklopädischen Reichthum des hegelschen Systems, nichts Positives fertig brachte, als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral"; er habe auch die Entwicklungsstufen des Materialismus nicht zu unterscheiden gewußt und den weltbewegenden des 18. Jahrhunderts mit dem abgestandenen, verflachten und vulgarisirten Materialismus zusammengeworfen, „wie er in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde", „diesen vulgarisirenden Hausirern, die in Deutschland in Materialismus machten".[1]

III. System und Methode der hegelschen Philosophie.

Das durchgängige Thema der hegelschen Philosophie ist die **vernunftgemäße Entwicklung der Welt.** Inhalt und Form dieses Systems sind identisch. Was sich entwickelt, ist das Vernunftbewußtsein, der Geist, die Selbsterkenntniß der Menschheit. **Wie** oder in welcher Form diese Erkenntniß stattfindet und fortschreitet, ist die Form der begrifflichen oder vernunftgemäßen Entwicklung. Diese ist durchgängig logisch, es wird nicht von Ding zu Ding, sondern von Begriff zu Begriff fortgeschritten: von dem entwickelten Begriff der Vernunft, d. h. von der Logik zur Naturphilosophie, von dieser zur Philosophie des subjectiven, des objectiven Geistes, der Weltgeschichte, des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie, d. h. zur Philosophie der Kunst, der Religion, der Philosophie, welche letztere die Geschichte der Philosophie ist. Dabei herrscht die Gewißheit, daß die Begriffe nicht bloß dem Wesen der Dinge entsprechen, wie das Abbild dem Urbild, sondern daß sie das Wesen der Dinge selbst ausmachen, das sie das Wesen der Dinge sind. Diese Einheit heißt die **Identität von Denken und Sein.**[2]

Wenn man die Begriffe für Hirngespinnste hält, so ist die Identität von Denken und Sein Unsinn; wenn man aber wahre und falsche Begriffe unterscheidet und in den wahren die inneren Zwecke und Aufgaben der Dinge erblickt, so ist klar, daß die wahren Begriffe

---

[1] Engels: Ludwig Feuerbach als der Ausgang der classisch-deutschen Philosophie (geschrieben mit Marx 1845, 2. Aufl. 1894.) S. 36–39, S. 16–26. —
[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Cap. XXII. S. 573–576.

mit dem Wesen der Dinge, die begriffliche Erkenntniß mit der objectiven zusammenfällt; daß man die Dinge um so besser und richtiger erkennt, je weniger man Hirngespinnste, subjective Einfälle und Ansichten in dieselben einmischt, sondern sie gleichsam gewähren und nur gelten läßt, was der Begriff der Sache darthut und fordert. Das ist es, was Hegel die Selbstbewegung des Begriffs genannt hat, worüber die Gegner so viel dummes Geschrei gemacht haben. „Wie bequem!" haben sie gesagt, „der Philosoph legt die Hände in den Schooß und läßt den Begriff spazieren gehen und statt seiner die Geschäfte der Erkenntniß besorgen." Als ob der wahre Begriff anders an den Tag kommen könnte, als durch den tief durchdachten Zusammenhang der Dinge, welcher Zusammenhang eben in der Entwicklung der Dinge, und welche Erkenntniß in dem entwicklungsmäßigen Denken besteht.

Auch darüber kann man sich trösten, daß man am Ende nichts mehr zu thun haben werde, wenn die Philosophie ein solches Endziel erreicht hat, wie Hegel im Rückblick auf die seinige verkündet. Als ob die Aufgaben und Arbeiten der Menschheit sich nicht ins Endlose vervielfältigen und steigern müßten, je deutlicher die Ziele erkannt werden, je mehr sich der Entwicklungsgang der Menschheit aus dem dunkelen Gebiete historischer Nothwendigkeiten ins Bewußtsein erhebt, in die erhellten Probleme der Gegenwart und Zukunft, je weiter dieses Bewußtsein in der Menschheit, in den Völkern und Massen um sich greift und sich verbreitet. Das Bewußtsein der Aufgaben befördert die Lösung, die Arbeiten werden vermehrt und gehen schneller. Der ganze Lauf der Dinge wird beschleunigt, wie wir es täglich erleben. Dies hatte Hegel sehr gut erkannt, als er am Schluß seiner letzten Vorlesung sagte: „In einer solchen Zeit, wo der Geist in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die Siebenmeilenstiefel angelegt". „Der Geist schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist fortschreitet. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, diese Thätigkeit, sich zu finden, ist das Leben des Geistes und der Geist selbst."[1]

Um die Entwicklung der Dinge, dieses Grundthema der hegelschen Philosophie, zu erkennen, muß man ihre Entstehung erforschen, diese ist das Grundthema aller kritischen Untersuchungen, welche schon durch die kantische oder kritische Philosophie angelegt und vorbereitet waren, wie ich in meiner Schrift „Die hundertjährige Gedächtnißfeier der kantischen Kritik der reinen Vernunft" gezeigt habe.[2]

[1] Werke. XV. S. 618. — [2] Meine Philosophische Schriften. 4. Aufl. S. 291—316.

Das neunzehnte Jahrhundert ist das Jahrhundert der Kritik, wie das achtzehnte das der Aufklärung war; man vergegenwärtige sich nur die Namen und Werke von Männern, wie Friedr. Aug. Wolf und Karl Lachmann, von Georg Barthold Niebuhr und Theod. Mommsen, von Franz Bopp und Karl Ritter, von Robert Bunsen, Gustav Kirchhoff und Hermann von Helmholtz, von Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauß und Eduard Zeller, von Lamarck, Charles Darwin und Karl Gegenbaur u. s. f. Hegel aber ist der Philosoph des 19. Jahrhunderts, denn er ist der Philosoph der Evolutionslehre, obwohl er selbst kein kritischer Kopf war und die kritischen Fragen, die immer auch Detailfragen sind, eher vermieden als gefördert hat, aber sie sind aus seinem System hervorgegangen, und die kritischen Forschungen der tübinger Theologenschule gehören, wie schon erwähnt, zu den wesentlichen Fortschritten innerhalb der hegelschen Weltansicht.

Als Heinrich von Sybel die Leitung der preußischen Staatsarchive übernahm (1875) und in einem Gespräch mit dem Fürsten Bismarck die Bedingung einer uneingeschränkten Publication stellte, bezeugte ihm der Fürst sein volles Einverständniß. „Ein selbstbewußtes Volk“, sagte Bismarck, „muß wissen, wohin es geht; darum muß es auch wissen, woher es kommt.“ Das war im Geiste des neunzehnten Jahrhunderts gesprochen!

IV. Die Antithesen gegen Hegel.

1. August Comte. Die positive Philosophie.

Es ist nothwendig, und meine Leser haben aus dem Gesammtwerke, welches ich jetzt beschließe, diese Nothwendigkeit zur Genüge erfahren, daß ein großes System alle die Gegensätze weckt und wider sich ins Feld ruft, welche durch seine Grundideen ermöglicht und gefordert sind. In meiner „Kritik der kantischen Philosophie“ habe ich diese Antithesen entwickelt und daraus die nachkantischen Richtungen entstehen lassen: die dreifache Steigerung in Fichte, Schelling und Hegel, die dreifache Antithese in Fries, Herbart und Schopenhauer.[1] Es handelt sich jetzt um die Antithesen, welche wider die hegelsche Philosophie, wider ihren speculativen, metaphysischen, monistischen und idealistischen Charakter sich erhoben und in Bewegung gesetzt haben.

Philosophie, aber nicht speculative, die aus letzten und tiefsten Gründen die Welt zu erklären und die sogenannten Welträthsel zu

[1] Vgl. dieses Werk (Jubil.-Ausg.) Bd. V. (4. Aufl.) Buch III. Cap. V. S. 634—640.

lösen bestrebt ist, sondern „positive Philosophie“, welche mit Ausschließung aller Metaphysik nichts anderes will und thut als die gegebenen Thatsachen feststellen und ordnen, von den allereinfachsten und abstractesten zu den allercomplicirtesten und concretesten fortschreitend. Die positive Thatsache ist der gesetzliche Vorgang, die allgemeine, generalisirte Thatsache. In der Kindheit des menschlichen Geistes herrscht die Religion, in der Jugend die Metaphysik, im mündigen Alter die Wissenschaft; die Religion erklärt alles durch Gott und Götter, die Metaphysik durch Ursachen und Zwecke, die Wissenschaft hat es mit Gesetzen zu thun, nicht mit dem Warum und Wozu, sondern nur mit dem, was ist und geschieht. Die abstractesten und einfachsten Thatsachen sind die Größen, von denen fortgeschritten wird zu den Körpern und ihren Bewegungen, zu den Weltkörpern, zu der Erde und den Naturkräften, zu den specifischen Körpern und ihren Verbindungen, zu den lebendigen Körpern, zu dem gesellschaftlichen Leben. So entsteht „die Hierarchie der Wissenschaften“, die von der Mathematik zur Mechanik, Astronomie, Geologie, Physik und Chemie, Biologie und Sociologie fortschreitet. Die Begründung und Ausführung dieser positiven Philosophie, die besonders in Frankreich und England Schule gemacht hat, ist das Werk des Auguste Comte aus Montpellier und fällt in die Jahre 1826—1842.

Diese aller Religion und allen Jenseitigkeiten abgewendete Wirklichkeitsphilosophie hat in Deutschland die Bewunderung namentlich des Eugen Dühring aus und in Berlin gewonnen, der den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben ausgerottet, die menschliche Gesellschaft aber durch die Socialisirung ihrer Gesammtthätigkeit in den Zustand des größten materiellen Wohlbefindens gebracht zu sehen wünscht: er ist atheistisch und materialistisch, socialistisch und optimistisch gesinnt. Als Atheist und Materialist schätzt er unter den Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts A. Comte und L. Feuerbach am höchsten, als Socialist und Optimist den amerikanischen Nationalökonomen H. Ch. Carey.

2. Eduard Beneke. Der Psychologismus.

Philosophie, aber nicht speculative, sofern unter dieser die Erkenntniß des Wirklichen durch bloße Begriffe oder reines Denken verstanden wird, auch nicht metaphysische, sofern die Metaphysik die philosophische Grundwissenschaft oder Fundamentalphilosophie sein soll, diese ist einzig und allein die Psychologie, die empirische oder innere Erfahrungsseelenlehre: Die Seele, wie schon Descartes richtig erkannt

hatte, ist der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar so erkennen, wie er an sich ist; Locke hatte mit Recht die angebornen Ideen verneint, er hatte mit Unrecht die Seele für eine tabula rasa erklärt, denn sie ist voller Thätigkeit; Herbart hatte mit Recht die Seelenvermögen verneint, aber mit Unrecht die Einfachheit der Seele behauptet, denn sie ist voller Thätigkeit, aus deren Ausübung vermöge ihrer Reizempfänglichkeit erst die Seelenkräfte, Anlagen und „Angelegtheiten“, mit einem Wort die Seelengebilde hervorgehen, deren verschiedene Arten die Gegenstände der Logik und Metaphysik, der Aesthetik und Sittenlehre sind; die geflissentliche Ausbildung, Leitung und gleichsam Züchtung solcher Seelengebilde ist die Aufgabe der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Diese Lehre, die man mit J. E. Erdmann füglich Psychologismus nennen kann, hat Fr. Eduard Beneke aus und in Berlin (1798—1854) in einer Reihe von Schriften, namentlich in seinem „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“ (1833) dem metaphysischen Idealismus der deutschen Philosophie, die seit und durch Fichte auf lauter Irrwege gerathen sei, nicht ohne Erfolg entgegengesetzt. Er hatte die erste Recension über Schopenhauers Hauptwerk geschrieben (1820) und sich darüber eine bitterböse Fehde mit dem Verfasser zugezogen; er hat wegen seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten“ (1822) ein vorübergehendes Verbot seiner Vorlesungen erlitten, was er und der Leumund, beide mit Unrecht, für eine Intrigue und Unthat Hegels gehalten haben.[1]

Wir sind an jene psychologische Antithese erinnert, welche schon Fries gegen den metaphysischen Idealismus in seiner dreifachen Steigerung, Reinhold, Fichte und Schelling, gerichtet hatte, die uns jetzt in Beneke wiederkehrt und örtlich und zeitlich mit Hegel zusammenstößt. Fries hatte die empirische Psychologie nach kantischer Art auf die inneren Erscheinungen beschränkt, Beneke dagegen macht zu ihrem Gegenstand das Wesen der Seele. Wie sich nach Schopenhauer unsere Erkenntniß zum Willen, diesem unserem innersten Selbst, verhält, soll sich nach Beneke dieselbe zu unserer Seele überhaupt verhalten; daher gründet sich nach ihm die Metaphysik auf die Psychologie, während Herbart verkehrterweise die Psychologie auf die Metaphysik gründen wolle.

[1] J. E. Erdmann: Grundriß der Gesch. der Philos. (3. Aufl. 1878) S. 631. Vgl. „Meine Gesch. der neuern Philos.“ (Jubil.-Ausg.) Bd. IX. (2. Aufl.) Buch I. Cap. IV. S. 62 flgd. — Bd. VIII. Buch I. Cap. XI. S. 155—157.

3. Anton Günther.

Philosophie, auch speculative und metaphysische, aber nicht monistische, sondern dualistische, wie dieselbe gleich in der Grundlegung der neuern Philosophie Descartes als Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Körper festgestellt hatte in geflissentlicher und ausgesprochener Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben und der katholischen Kirchenlehre. Der cartesianische Dualismus erscheint nach dem tridentinischen Concil, dem letzten ökumenischen, und begründet eine neue Aera der Einheit von Glauben und Wissen im Gebiete der speculativen Theologie und im Dienst der Kirche. Dies war der Standpunkt, welchen Anton Günther aus Lindenau in Böhmen (1783—1862), Weltpriester in Wien, in einer Reihe von Schriften ausgeführt hat, deren erste „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums" hieß. Seine Lehre hat Anhänger gefunden und Schule gemacht, welche aber den Jesuiten und dem Papst keineswegs gelegen kam, denn diese waren schon auf dem Wege zu einem neuen ökumenischen Concil, dem vatikanischen, welches die päpstliche Unfehlbarkeit dogmatisiren sollte. Wenn die Glaubenswahrheiten ex cathedra verkündet werden, so braucht und duldet man keine speculative Theologie mehr. Die günthersche Philosophie wurde in Rom verurtheilt (1857), obwohl Männer, wie Knoodt in Bonn und Baltzer in Breslau, sie vertheidigten. Ebenso war einige Jahrzehnte früher die Lehre des Georg Hermes aus Westfalen (1775 bis 1831), der in seiner philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie (1819) die göttliche Offenbarung begründen wollte, in Rom verurtheilt worden (1835); er hatte in Bonn gelehrt (1820 bis 1831), während Hegel in Berlin lehrte, und war, angeregt durch Fries, auf dem Wege der empirischen Psychologie zu seiner Lehre gekommen. Gründe rufen Gegengründe hervor und müssen sich dieselben gefallen lassen. Wenn aber in Glaubenssachen der Papst herrscht, so braucht man zur Begründung des Glaubens keine Philosophie, auch keine speculative Theologie, auch keine katholischen Universitäten, sondern nur noch bischöfliche Seminare zur Schulung der Priester. Freilich fordert die katholische Glaubensherrschaft auch die Vertilgung des Unglaubens, d. h. die Vertilgung des Protestantismus in seinem ganzen Umfange, wie sie die Katholikentage der Gegenwart ohne alle Scheu verkünden und fordern.

4. Johann Friedrich Herbart.

Philosophie, Metaphysik als Fundamentalphilosophie, aber um keinen Preis monistisch gesinnte oder Identitätslehre, gegründet auf die Einheit von Denken und Sein, vielmehr muß das völlige Gegentheil gelten: die Nicht-Identität beider, das von allem Denken völlig unabhängige, völlig beziehungs- und widerspruchslose Sein, das Sein an sich, welches als einfache und absolute Position, als eine Vielheit Seiender, als eine Beziehung dieser vielen Seienden gedacht werden muß, um daraus die Welt der Erscheinungen, der äußeren und inneren, zu begründen. Mit dem Monismus ist natürlich auch dem Idealismus, dem kantischen und nachkantischen, der Krieg erklärt. Wie der Rauch auf das Feuer hinweist, so der Schein auf das Sein, die Erscheinung auf das Wesen. Nun sind unsere Erscheinungs- oder Erfahrungsbegriffe voller Widersprüche und incorrect, weshalb sie zu bearbeiten und zu berichtigen sind. Diese Umarbeitung ist das Thema und die Aufgabe der Metaphysik; die Erfahrungsbegriffe aber sind das Ding, welches eines ist und zugleich viele Eigenschaften hat, auch eine Reihenfolge verschiedener Zustände (Veränderung), die Materie, als welche das Substrat aller äußeren Veränderungen ist, und das Ich (Seele) als das Substrat aller inneren. Auf den richtigen Begriff der Materie und ihrer endlosen Theilbarkeit gründet sich die Naturphilosophie, auf den richtigen Begriff des Ich (der Seele) gründet sich die Psychologie.

Da Denken und Sein grundverschieden sind, so gilt dasselbe von der Denklehre und der Seinslehre: jene ist die Logik, diese die Metaphysik, daher die Einheit von Logik und Metaphysik eine Verirrung von Grund aus. Die Logik hat es nur mit der Verdeutlichung widerspruchsloser Begriffe zu thun, die Metaphysik mit der Bearbeitung und Berichtigung der widerspruchsvollen, welches die Erfahrungsbegriffe sind. Es giebt noch eine dritte Art der Begriffe, welche unwillkürlich ein Gefallen oder Mißfallen mit sich führen: das sind die ästhetischen Vorstellungsarten, zu denen auch die gefälligen und mißfälligen Willensverhältnisse gehören, weshalb die Ethik oder die praktische Philosophie einen Zweig der Aesthetik ausmacht. Die gesammte Philosophie theilt sich demnach in Metaphysik, Logik, Aesthetik und praktische Philosophie. In der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Psychologie besteht die Erziehungslehre oder Pädagogik, in der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Naturphilosophie die Religionslehre oder die teleologische Weltbetrachtung.

Der Begründer dieses durchaus antimonistischen und realistischen Systems, das ich hier in der Kürze skizzirt habe, ist Johann Friedrich Herbart aus Oldenburg (1776—1841), erst Professor in Königsberg, dann in Göttingen (1833—1841), in welcher Zeit er anfing, ein berühmter Philosoph und das Haupt einer Schule zu werden im diametralen Gegensatze zur hegelschen Philosophie und Schule; seine Lehre ist in Oesterreich und in Leipzig unter der Führung von Drobisch und Hartenstein zur herrschenden Universitätsphilosophie geworden und unter den Antithesen, welche sich wider die hegelsche Lehre und Schule gerichtet haben, die schulmäßig betriebenste.[1]

Es ist unmöglich, das Sein zu denken als völlig unabhängig vom Denken, dasselbe als nicht gedacht zu denken, ohne in alle die Widersprüche zu gerathen, welche der vulgären Auffassung des kantischen Dinges an sich anhaften. Wenn es dann weiter heißt, daß dieses Sein an sich als eine Vielheit Seiender und als deren Beziehung gedacht werden müsse, so bedeutet dieses Gedachtwerdenmüssen so viel als wahrhaft wirkliches Sein, also eine Einheit von Denken und Sein, welche der Grundvoraussetzung der Lehre Herbarts von dem Gegensatze beider völlig widerstreitet.

5. Adolf Trendelenburg.

Nun galt es den Gegensatz zwischen Hegel und Herbart zu vermitteln, was nur in einer neuen Antithese gegen Hegel geschehen konnte: die Standpunkte der Identität und Nicht=Identität, der Einheit und des Gegensatzes zwischen Denken und Sein. Die Erkenntniß fordert, daß Denken und Sein, Begriff und Sache übereinstimmen, was bei dem ursprünglichen Gegensatze beider nur ermöglicht und zu Stande gebracht werden kann durch ein drittes Princip, welches Denken und Sein vermittelt, dieses Princip ist die Bewegung, von seiten des Denkens die constructive Bewegung, von seiten des Seins (welches man nun als das äußere Sein anzusehen hat) die materielle. Auch Aristoteles erkannte in der Bewegung die Grundform alles physischen Geschehens, aller materiellen oder stofflichen Veränderung. Durch eine solche Bewegungslehre hat Adolf Trendelenburg aus Eutin (1802—1872) in seinen „logischen Untersuchungen" (1840) die hegelsche Logik und damit die Grundlagen des hegelschen

[1] Vgl. Mein System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. (2. völlig umgearbeitete Aufl., 1865, seit vielen Jahren vergriffen.) S. 130—135.

Systems zu widerlegen gesucht. Man muß sich gefallen lassen, daß die materielle Bewegung und die constructive (Anschauung), die eigentliche und die uneigentliche, die wirkliche und die sogenannte Bewegung erstens für gleichartig und zweitens für ursprünglich gelten, um den Standpunkt Trendelenburgs auch nur der Möglichkeit nach einzuräumen.[1]

6. Arthur Schopenhauer.

Philosophie, Metaphysik, auch monistisch und idealistisch gesinnte Identität des Realen und Idealen, aber um keinen Preis eine solche Identität, welche die Vernunft als das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Wesen der Dinge bejaht und gelten läßt! Die Vernunft besteht im discursiven, logischen Denken, welches die Vorstellungen vergleicht und verallgemeinert, allgemeine oder abstracte Begriffe macht und combinirt, d. h. urtheilt und schließt. Nichts ist verkehrter, als die abstracten Begriffe, diese Producte höchst abgeleiteter Art, für ursprüngliche Wesenheiten zu halten. Je allgemeiner der Begriff, desto abstracter; der abstracteste aller Begriffe ist der allgemeinste, der alles unter sich befaßt und das Absolute genannt wird. Nichts ist verkehrter, als das Ursein dem Absoluten gleichzusetzen. Zwischen dem Ursein und dem Absoluten liegen eine Reihe von Zwischengliedern, deren Inbegriff nicht weniger ist als das gesammte Weltall. Diese Verkehrtheit haben die drei nachkantischen Philosophen Fichte, Schelling und Hegel verschuldet und gesteigert, bis der Unsinn zuletzt in Hegel den Gipfel erreicht hat. Das Ursein will unmittelbar erkannt sein, in uns selbst. Unser innerstes Selbst ist Begehren, Streben, Wollen. Was mein innerstes Wesen ausmacht, ist das innerste Wesen aller Menschen, aller Erscheinungen und Dinge überhaupt; daher ist der Wille das Wesen der Welt, der von allen Anschauungsformen, von Raum, Zeit und Causalität, also von aller Vielheit unabhängige, der grund- und bewußtlose, blinde Wille. Dieser ist das All-Eine, das Urwesen, welches sich in den Erscheinungen objectivirt, sein Dasein erhöht und steigert, immer selbstisch gerichtet, je höher aufsteigend, um so selbstischer, um so selbstsüchtiger, um so schlimmer und schrecklicher; daher die Welt voller Uebel, Elend und Leiden, bis zuletzt auf der höchsten Stufe seiner Selbsterkenntniß der Wille sich und die Welt durchschaut, zu der pessimistischen Einsicht gelangt, daß die wirkliche

---

[1] Ebendas. S. 153—168 (Kritik). S. 165—182.

Welt schlimmer ist als gar keine, sich bekehrt und aus der Bejahung des Willens zum Leben in das Gegentheil umschlägt, die Verneinung des Willens zum Leben. Nun verstummen alle Motive und weichen dem Quietiv des Willens und alles Wollens.[1]

Dies ist in seinen Grundzügen und in aller Kürze die Weltansicht, welche Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860) in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) dargelegt, für das folgerichtige kantische System erklärt und den nachkantischen Philosophen entgegengesetzt hat, keinem erboster und schmähsüchtiger als Hegel. Ich darf mich hier um so kürzer fassen, als ich im neunten Bande der Jubiläumsausgabe dieses Werkes den Charakter und die Werke Schopenhauers ausführlich entwickelt und beurtheilt habe.[2] Obwohl einer der besten, interessantesten und lehrreichsten philosophischen Schriftsteller, hat Schopenhauer, dürstend nach Ruhm, ein Menschenalter in fast gänzlicher Obscurität zugebracht, bis mit dem Schiffbruch der Revolution von 1848 der pessimistisch gestimmte Zeitpunkt kam, wo man ihn gleichsam erst entdeckte und nun mit immer steigendem Interesse ihm zuhorchte. Damals war in der öffentlichen Schätzung der niedrigste Stand der hegelschen Philosophie. Die grenzenlosen Schmähungen und Beschimpfungen, in denen sich Schopenhauer gegen Hegel erging, gefielen den Leuten und machten den Eindruck des Buffo, so absurd und ungereimt sie waren. Uebrigens wurden ähnliche Schmähungen auch in Reime gebracht, da gleichzeitig Victor Scheffel durch sein Lied vom „Guano" den Mob ergötzte, bubenhaft, wie dieser in dem beschränkten Umfange seines Talentes wohl begabte Poet stets war und geblieben ist. Mit dem Haß gegen Hegel gedieh auch wieder eine Nachblüthe der katholischen Romantik, welche in Oskar von Redwitz die „Amaranth" gebar.

7. Eduard von Hartmann.

Hegel und Schopenhauer, beide metaphysisch, monistisch und idealistisch gerichtet, mußten als die äußersten Gegner erscheinen, wenn man den Schopenhauer reden und schimpfen hörte und keinen tieferen Einblick in die Zusammengehörigkeit und die Verwandtschaft beider Systeme hatte, deren gemeinsames Princip die Alleinheit oder Identität und deren gemeinsames Thema die Weltentwicklung und der Stufengang der Dinge war.

---

[1] Ebendas. S. 135—148. Kritik S. 148—153. — [2] Bd. IX (2. neu bearb. und vermehrte Aufl. 1898).

Diesen tieferen Einblick hatte **Eduard von Hartmann** (aus und in Berlin), der seine militärische Laufbahn wegen Lähmung verlassen mußte und aus eigenster Neigung die philosophische in dem Zeitpunkte betrat, wo das Gestirn Schopenhauers das weithin leuchtende und alles überstrahlende war. Er fühlte sich mit der metaphysischen, monistischen, pantheistischen Grundrichtung der deutschen Philosophie, die von Schelling, Hegel und Schopenhauer herkam, vollkommen einverstanden, auch mit der pessimistischen Weltansicht Schopenhauers, die, wie es scheint, ihm persönlich behagte, zugleich aber erkannte er richtig die Achillesferse und Einseitigkeit des letztern: es giebt keinen solchen blinden und vorstellungslosen Willen, dem erst nach unsäglichen Weltirrfahrten eines schönen Tages Vorstellung und Intelligenz sich zugesellen. Mit dem blinden Willen geht Hand in Hand die blinde Vorstellung oder Intelligenz, beide sind die Attribute **eines** Wesens, „**des Unbewußten**", welches im Menschen zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein kommt, wie nach Hegel der absolute Geist. Mit 25 Jahren hat Hartmann sein Hauptwerk „**Die Philosophie des Unbewußten**" geschrieben und zwei Jahre später veröffentlicht (1869). Das Werk hat ein berechtigtes Aufsehen gemacht und in kurzer Zeit eine große Reihe von Auflagen erlebt. Als die dritte herauskam (1871), waren schon eine Menge lobpreisender Schriften über das Werk verfaßt und gedruckt worden. Der Verfasser schien den Thron der Philosophie bestiegen zu haben und erschien wie ein Usurpator, gefolgt von einer beträchtlichen Leibgarde. In dem ersten Theile seines Werkes wurden die Thatsachen in unserem leiblichen und geistigen Leben, aus denen die Wirksamkeit des unbewußten Geistes erhellt, methodisch geordnet und inductiv erklärt, um dann, gestützt auf dieses naturwissenschaftliche Verfahren, im letzten „**die Metaphysik des Unbewußten**" folgen zu lassen. „Speculative Resultate, nach inductiv naturwissenschaftlicher Methode." So stand auf dem Titelblatt zu lesen.

Die Synthese zwischen Hegel und Schopenhauer ist die Aufgabe, welche Hartmann **systematisch** gelöst haben will, nachdem, wie er in einem gleichzeitigen Schriftchen nachzuweisen gesucht, Schelling in seiner Principien- und Potenzenlehre schon den **Standpunkt** zu dieser Aufgabe gefaßt hatte.[1]

[1] Hartmann: Schellings positive Philosophie (1869). Derselbe: Schellings philosophisches System (1897). S. IV. Anmerkg. S. 118—136.

Die Lehre von den Principien und Potenzen gehört in Schellings negative

Hegel habe die Alleinheit der Vernunft oder der Idee gelehrt (Panlogismus), Schopenhauer lehrt die Alleinheit des vernunftlosen Willens (Panalogismus); der Pantheismus der Vernunft sei optimistisch gesinnt, der Pantheismus des Willens pessimistisch. Hieraus ergiebt sich für Hartmann die wunderliche Aufgabe einer Synthese zwischen Optimismus und Pessimismus, eines optimistisch gesinnten Pessimismus oder pessimistisch gesinnten Optimismus; er wird zeigen, daß unter allen möglichen Welten die wirkliche die beste sei: Optimismus optima forma! Zugleich wird er zeigen, daß keine Welt immer noch besser sei als die wirkliche: Pessimismus optima forma!

Das Endziel alles Wollens und Strebens ist die Glückseligkeit: im Alterthum ist dieses Ziel im Diesseits, im christlichen Mittelalter ist es im Jenseits gesucht worden, in der neuen und modernen Zeit wird es im diesseitigen Jenseits, d. h. in der Zukunft der Menschheit gesucht. Dahin geht alle fortschreitende Cultur, alle fortschreitende Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts.

Das Ziel ist unerreichbar. Denn es liegt in der Natur der Sache, wie Hartmann näher ausrechnet, daß die Unlustempfindungen, verglichen mit den Lustempfindungen, stets in der Majorität bleiben und bleiben müssen. Es wird der Tag kommen, wo die Menschheit diese Einsicht gewinnt, die Unerreichbarkeit dieses Endzieles, die Vergeblichkeit alles Wollens und Strebens erkennt und endlich — die Communicationsmittel mehren sich kraft des Culturfortschrittes von Tag zu Tag — das Parlament der Menschheit durch Majorität den Willen und die Welt abschafft. „Es fragt sich nur noch, ob dieser Beschluß den gewünschten Erfolg haben könne.“ Er hat den gewünschten Erfolg. „Das Logische leitet den Weltproceß auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewußtseinsentwicklung, wo anlangend das Bewußtsein genügt, um das

---

oder rationale Philosophie, nicht in die positive, wo sie Herr von Hartmann auch nicht gefunden haben kann, ob er nun, mit ihm zu reden, Schellings philosophisches System „nach der Länge“ oder „nach der Quere“ tranchirt. Der Längsdurchschnitt eines philosophischen Systems ist die Darstellung seiner historischen Entwickelung vom ersten Anfang bis zum letzten Ende. Eine solche Darstellung der Lehre Schellings habe ich, mit aller Rücksicht auf die sachliche Ordnung, in meinem großen Werke über Schelling, welches gegenwärtig in dritter Auflage erscheint, gegeben (1894). Vgl. Meine Gesch. der neueren Philosophie (Jubil.-Ausg.) Bd. VII. Buch II. Abschn. IV. Cap. XL. S. 698—699, Cap. XLII. S. 706 flgd. XLIII. S. 736—738. Cap. XLVIII. S. 828—832.

gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Proceß und die Welt aufhört."[1]

Da steht es wirklich, geschrieben und gedruckt, dieses Non plus ultra des modernsten Pessimismus, zugleich das äußerste Gegentheil aller Begreiflichkeit und gesunden Vernunft: Weltuntergang durch Parlamentsbeschluß!

8. Der speculative Theismus. Hermann Lotze.

Nach hegelscher Lehre kommt der absolute Geist oder Gott in den endlichen Geistern zum Bewußtsein seiner selbst und dadurch erst wahrhaft zu sich selbst, d. h. er ist nicht absolut, sondern wird es, was dem absoluten Sein widerstreitet. Versteht man unter den endlichen Geistern, wie einige gewollt haben, die Sternengeister, ein uns unbekanntes Geisterreich, so geräth man aus dem Gebiete der Philosophie in das der Phantasie, und es ist aus mit allem Begreifen. Versteht man unter den endlichen Geistern unsere Geisterwelt, die Menschheit, so entwickelt sich das wahre Gottesbewußtsein im Laufe der Zeit, was der Ewigkeit und Zeitlosigkeit des Absoluten widerstreitet. Dieser Widerspruch hat der hegelschen Schule viel zu schaffen gemacht und dazu beigetragen, daß die einen den Begriff des Absoluten, des absoluten Geistes oder Gottes von der Philosophie ausgeschlossen, die andern das Absolute mit dem Weltproceß identificirt, den Gottesbegriff pantheistisch und unpersönlich, die dritten endlich das Wesen Gottes persönlich gefaßt und einen speculativen Theismus gelehrt haben: die einen im ausdrücklichen Einverständnisse mit Hegel, die andern im ausdrücklichen Gegensatze zu ihm.

Es handelt sich hier um den speculativen Theismus, sofern derselbe zu den Antithesen gehört, die sich der hegelschen Philosophie entgegengestellt haben. Unter dem Sammelpunkt des speculativen Theismus, als in welchem die Transcendenz und Immanenz Gottes vereinigt sein wollen, nenne ich eine Gruppe philosophischer Schriftsteller, welche mit Hegel die metaphysische und monistische Richtung der Philosophie bejahen, aber die Grundlage und das Gefüge seines Systems bestreiten: Christian Hermann Weiße aus und in Leipzig (1802—1866), Immanuel Hermann Fichte aus Jena (1796—1879), der Sohn des Philosophen J. G. Fichte, erst Professor in Bonn, dann in Tübingen, Karl Philipp Fischer aus Herrenberg in Württemberg

[1] Philosophie des Unbewußten (3. Aufl.) XIII S. 737—756 (S. 753 u. 756).

(1807—1885), erst Professor in Tübingen, dann in Erlangen, Joh. Ulr. Wirth aus Ditzingen in Württemberg (1810—1859), Pfarrer in Winnenden, Herm. Ulrici aus der Niederlausitz (1806—1884), Professor in Halle, Moritz Carrière aus Hessen-Darmstadt (1817—1895), Professor erst in Gießen, dann in München.

Der erstgenannte dieser Philosophen ist, als der tiefste und gedankenreichste, auch als der führende zu betrachten. Noch in seiner ersten Schrift über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften (1829) hatte Weiße trotz einiger Einwürfe, welche sich auf den logischen Charakter des Raumes und der Zeit bezogen, seine grundsätzliche Uebereinstimmung mit der hegelschen Logik erklärt. Schon in den nächsten Schriften, dem „System der Aesthetik" (1830) und „der Idee der Gottheit" (1833) trat er als Gegner auf und wollte, daß die Idee des Schönen sich in der Idee der persönlichen Gottheit, die Philosophie in der speculativen Theologie und im speculativen Theismus vollende, während die hegelsche Philosophie logischer Pantheismus sei. Hieraus erklärt sich der spätere Gegensatz zwischen Weiße und den tübinger Philosophen, namentlich Vischer und Strauß, da jener die Aesthetik auf die Lehre von der völligen Immanenz Gottes gegründet wissen wollte, nachdem dieser in seiner Glaubenslehre die pantheistische Gottesidee als die siegreiche und allein wahre ausgeführt und in polemisch übler Laune den Philosophen Weiße die Rolle des Marktschreiers Dulcamara hatte spielen lassen, was Weiße ihm nie verziehen hat. Die Art der Polemik war ungerecht und widersprach völlig sowohl dem Charakter als der Bedeutung des Gegners.[1]

---

[1] Strauß: Die christliche Glaubenslehre u. s. w. Bd. I § 32. Auflösung und Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre S. 495—501. Die von Strauß angeführten Sätze waren aus Weißes Schrift „Die Idee der Gottheit". —

Mit der Idee der persönlichen Gottheit hing die Idee der persönlichen Unsterblichkeit genau zusammen. Diese hatte Friedr. Richter aus Magdeburg, gestützt auf die hegelsche Philosophie und deren pantheistische Weltansicht, in seiner Schrift „Die neue Unsterblichkeitslehre" verneint.

Nun hatte Weiße in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik diese Schrift beurtheilt, ihre Publicität in Ansehung eines solchen Gegenstandes getadelt, die persönliche Unsterblichkeit der Wiedergebornen behauptet und eine neue Schrift verfaßt: „Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums" (1834). Diese Schrift wurde auch ein Gegenstand straußischer Polemik wegen der darin enthaltenen Widersprüche, „mystischen Wolken und nebelhaften Hypothesen". Die christliche Glaubenslehre. Bd. II, S. 106, S. 704.

Die Lehre von dem immanenten Gott hat Fr. Th. Vischer wie ein Glaubensbekenntniß unter sein Bild geschrieben.

Es ist sehr bemerkenswerth, daß gerade damals, als Weiße und seine Genossen wider Hegel rüsteten, jene uns wohl bekannte Vorrede Schellings zu Cousins Fragmenten erschien (1834), worin „dem Spätergekommenen" sowohl die Erfindung seiner Methode als auch dieser Methode das Vermögen abgesprochen wurde, das Wirkliche zu erfassen, an welches die rationale Philosophie überhaupt nicht heranreiche, denn es sei die freie Schöpfungsthat Gottes. Den Antihegelianern, die den sogenannten speculativen Theismus wider den sogenannten logischen Pantheismus Hegels ins Feld führten, kam die Vorrede Schellings wie gerufen, namentlich Fichten; sie erschien ihnen wie ein breites schützendes Dach. Eine Menge Schriften sind gewechselt worden metaphysischer Art, über die Maßen dürr und langweilig, längst der Vergessenheit anheimgefallen, der ich sie nicht entreißen will, was auch vergebliche Mühe wäre. Nur eine Erscheinung tritt uns als bedeutend und fortwirkend entgegen, aus diesem Kreise hervorgegangen und in Ansehung des speculativen Theismus ihm verwandt: das ist Weißes jüngerer sächsischer Landsmann, sein Schüler und Freund Rudolf Hermann Lotze aus Bautzen (1817—1881), erst Professor in Leipzig, dann in Göttingen, zuletzt in Berlin, der, wie er in seiner Geschichte der Aesthetik selbst bezeugt, die tiefsten und nachhaltigsten Anregungen von Weiße empfangen und in einer vierzigjährigen Laufbahn als philosophischer Schriftsteller (1841—1880) die medicinischen, physiologischen und philosophischen Wissenschaften fachmännisch und forschend bearbeitet hat, so daß ihm unter den deutschen Philosophen eine Stellung und Bedeutung von ungewöhnlicher Art zukommt. Sein erstes Werk waren die „Grundzüge der Metaphysik" (1841), sein letztes, von dem bis jetzt nur die Logik und die Metaphysik, jede in drei Büchern, erschienen sind, sein „System der Philosophie", er nannte es „das Ganze meiner philosophischen Ueberzeugungen in systematischer Form". Der Titel seines philosophischen Hauptwerkes, der an Herder erinnern wollte, hieß: „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie" (drei Bände, 1856—1864, dritte Aufl. 1876—1880). Im Jahre 1868 erschien seine „Geschichte der Aesthetik".

Die Liebe zum Schönen, zur Poesie und Kunst hat Lotzen von jeher bewegt; die Identitätsphilosophie, diese in Fichte, Schelling und Hegel herrschende Grundrichtung, hat ihn ebenso unwillkürlich angezogen, wie deren Gegentheil in der Lehre Herbarts ihn stets antipathisch

berührt hat, weshalb es unrichtig war, daß der jüngere Fichte ihn mit Herbart zusammenstellen wollte.

Nach Lotzes Grundüberzeugung besteht das wahrhaft Wirkliche in den ewigen und göttlichen Zwecken der Welt, die in der „Idee des Guten" befaßt sind. Die Idee des Guten, Wahren und Schönen ist das Seinsollende und zugleich das wahrhaft Seiende, denn es ist der Wille Gottes, der die Welt schafft und leitet: darum entzückt Lotzen die Lehre Schellings, nach welcher das Weltall ein schönes Ganzes, ein göttliches Kunstwerk ist; darum stimmt er mit Weißes „Idee der Gottheit" überein und findet, daß dieser das Vollkommenste im Idealismus geleistet habe, darum kennzeichnet er seine eigene Lehre als „teleologischen Idealismus". In der Idee des Guten und seiner Verwirklichung besteht der Werth und Sinn der Welt; die Mittel aber, wodurch die Verwirklichung geschieht, sind einzig und allein die wirklichen, natürlichen und lebendigen Dinge.

Daher sind zu unterscheiden „die Welt der Werthe" und „die Welt der Gestalten und Formen", die Welt der Zwecke und die Welt der Mittel, das Seinsollen und das Seinmüssen. Die drei metaphysischen Grundprobleme sind der Grund, die Ursache und der Zweck der Dinge; das Warum, das Wodurch und das Wozu; die Gesetze, die Kräfte und die Ziele alles Geschehens. Was in der Natur der Dinge geschieht, es seien die leblosen Körper oder die lebendigen, es seien die thierischen oder die menschlichen Körper, es sei der gesunde Leib oder der kranke, das geschieht nach mechanischen und chemischen Gesetzen, es kann nicht anders als so sein und geschehen, d. h. es geschieht mechanisch, es giebt keine sogenannte Lebenskraft, keine vitalistische, sondern nur mechanische oder physikalische Physiologie. Nichts geschieht außer durch eine Mehrheit zusammenwirkender Ursachen. Unbegreiflich, wie ein Ding auf ein anderes unmittelbar einwirkt; daher ist das Zusammenwirken der Dinge nach Lotze nur dadurch begreiflich, daß der Vorgang in dem einen den Vorgang in dem andern (nicht verursacht, sondern) veranlaßt, alles Geschehen und aller Causalzusammenhang ist occasionalistisch, was uns zurückführt auf eine Vielheit immaterieller Urwesen oder geistiger Monaden, welche gemeinsam die Erscheinung der Materialität bewirken. Daher hat unter den Philosophen der Vergangenheit keiner einen so großen Einfluß auf Lotze ausgeübt als Leibniz.

Mechanismus und Teleologie sind die beiden Kategorien, welche nach Lotze die Weltordnung beherrschen: jene die Welt der Mittel, der Gestalten und Formen, diese die Welt der Werthe und der Zwecke, um derentwillen das Leben allein werth ist, gelebt zu werden. Denn „die Welt ist nicht bloß eine Thatsache, sie hat auch einen Sinn". So denkt und sagt Lotze nicht im geflissentlichen, aber im sprechenden Gegensatze zu jenem Pessimismus, der uns lehren wollte, daß die Welt abzuschaffen sei und auch eines Tages werde abgeschafft werden, da sie zweckwidrig sei und darum Unsinn. Die Philosophien lassen sich mit Rechnungen vergleichen. Wenn bei einem sogenannten System am Ende Unsinn herauskommt, so kann man sicher sein, daß sich der Urheber desselben gründlich verrechnet hat und auf Irrwegen läuft.

Die Welt ist nicht bloß eine Thatsache. Wenn die Philosophie nur darin bestehen soll, daß sie die gesetzlich festgestellten Thatsachen der Welt verzeichnet, sammelt und ordnet, im Uebrigen aber alles Nachdenken über deren Sinn und Bedeutung für nichtig erklärt und verpönt, so ist diese sogenannte positive Philosophie nicht die Arbeit der Philosophie, sondern die Vorarbeit, an welcher es nach dem Umfange und Maße der Weltkenntniß auch niemals gefehlt hat. Im Gegensatze zur Philosophie oder an deren Stelle gesetzt, ist sie der Standpunkt der Nicht-Philosophie, der mitten in dem Dickicht und Dunkel der Thatsachen stehen bleibt, welches Francis Bacon den Wald der Wälder genannt hat.

V. Schlußbetrachtung.

Der Sinn der Welt ist kein Räthsel, wie unsere heutigen Welträthsler gern sagen, um die Sphinx entweder zu spielen oder zu stürzen, sondern ein Problem, welches der Mensch sich selbst aufgiebt, denn er will und muß sein Wesen erkennen. Die fortschreitende Lösung dieses Problems, die nur im Laufe der Weltalter geschehen kann, ist die Geschichte der Philosophie, denn die Weltalter der Menschheit gehören zum Thema des Problems, wie einst das vierfüßige, zweifüßige und dreifüßige Lebensalter des Menschen zum Thema des Räthsels der Sphinx gehörten. In diesem Zusammenhange mit den Weltaltern der Menschheit, in diesem Lichte einer fortschreitenden Lösung des Weltproblems hat erst Hegel die Geschichte der Philosophie gesehen und erkannt. Darin ist er einzig unter den Philosophen der Welt. Wie viel auch im Einzelnen hier mangelhaft und lückenhaft geblieben

ist, das ändert und hindert nicht die Bedeutung des Ganzen; aber es ist in der Schätzung großer Geisteswerke von jeher die schlechte Art der Sophisten gewesen, mangelhafte Einzelnheiten gegen die Bedeutung des Ganzen ins Feld zu führen, um es zu entwerthen. Nichts konnte unrichtiger sein, als die hegelsche Philosophie aus verschiedenartigen Zeitrichtungen und Tendenzen als heterogenen Bestandtheilen zusammenstückeln zu wollen, wie Haym in seinen Vorlesungen über Hegel versucht hat (1857), in einem Zeitpunkte, wo das lebendige Bild der hegelschen Lehre in den Gemüthern schon verblaßt und erstorben war. Die Grund- und Urideen, aus denen die hegelsche Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie erwachsen sind, erkennt man am besten, nicht aus den unreifen Versuchen der frankfurter Periode, noch weniger aus seinen nachgelassenen Schriftstücken, sondern aus dem letzten Aufsatz im kritischen Journal, der „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" entwickelt. Was dort als „die absolute Sittlichkeit" dargestellt worden ist: der lebendige Volksgeist, der sich in Ständen und Individuen gliedert und früher ist als die Einzelnen, als welche aus ihm hervorgehen, die Bedeutung des Krieges und der Kriege, das classische Hellenenthum, die Bedeutung der Tragödie und Komödie, der tragische Conflict des Orestes, der tragische Conflict der Antigone, die welthistorische Tragödie und Schuld des Sokrates, der dem classischen Hellenenthum entgegengesetzte Charakter der römischen Welt u. s. f., das sind die weithin leuchtenden und erleuchtenden Ideen gewesen, die ihre gleichzeitige Frucht in der „Phänomenologie des Geistes" und in der Geschichte der Philosophie getragen haben.[1] Unabtrennbar davon sind die Religionsphilosophie, die Kunstphilosophie, die Geschichtsphilosophie und die Rechtsphilosophie.

Ich habe gezeigt, daß die hegelsche Philosophie trotz der scheinbar völligen Vergessenheit, von der sie umwölkt war, das neunzehnte Jahrhundert beherrscht hat, sowohl durch die Standpunkte, die aus ihr hervorgegangen sind, gleichviel ob mit oder wider ihren Willen, als auch durch die Antithesen, die sich ihr entgegengestellt haben, gleichviel mit welchem Erfolge. Auch habe ich über den Werth und die Bedeutung, welche ich beiden zuschreibe, jenen Standpunkten wie diesen Antithesen, meine Leser nicht im Unklaren gelassen.

---

[1] Vgl. dieses Werk, Buch II. Cap. IV., S. 278—288.

Was aber die Menge der inneren Fragen betrifft, welche sich auf die Erklärung, die Auslegung und das Verständniß der hegelschen Lehre beziehen, auf deren vollständige, genaue und richtige Kenntniß, so will ich diese Fragen, da sie mir stets gegenwärtig waren, durch die Art meiner Darstellung, welche immer auch den Charakter der *Erläuterung* in sich schließt, einleuchtend beantwortet haben. Die Zeit der hegelschen Scholastik, welche die Schule getrieben und welche die Welt zu interessiren aufgehört hat, ist für immer vorüber; ich habe mich wohl gehütet, sie zu erneuern, aber in der hegelschen Philosophie liegt eine hohe Weisheit und Bildung; diese soll in der Mnemosyne, dem *Gedächtnisse* der Welt, fortbestehen, darum müssen wir ihr im *Verständnisse* der Welt eine bleibende Stätte bereiten.

Es ist einer der erhabensten Aussprüche Hegels, zugleich eines seiner letzten Worte, womit er seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nachdem er sie zum neunten- und letztenmale gehalten, beschlossen hat. Dieses Wort charakterisirt vollkommen seine Betrachtungsart, sein Werk, ihn selbst: „*Nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist*". In diesem Sinne als der Inbegriff und das Pantheon aller Philosophien, die in Wahrheit gegolten haben, ist die hegelsche Philosophie wirklich die letzte.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

